



المذهب في أصول المذهب

على

المنتخب

لسلطان الشريعة وبرهان الحقيقة العلامة
حسام الدين محمد بن محمد الإخسيكثي الحنفي
المتوفى سنة ٦٤٤ هـ

تأليف

الدكتور ولي الدين محمد صالح الفرفور

نائب رئيس قسم التخصص
بمعهد الفتح الإسلامي بدمشق

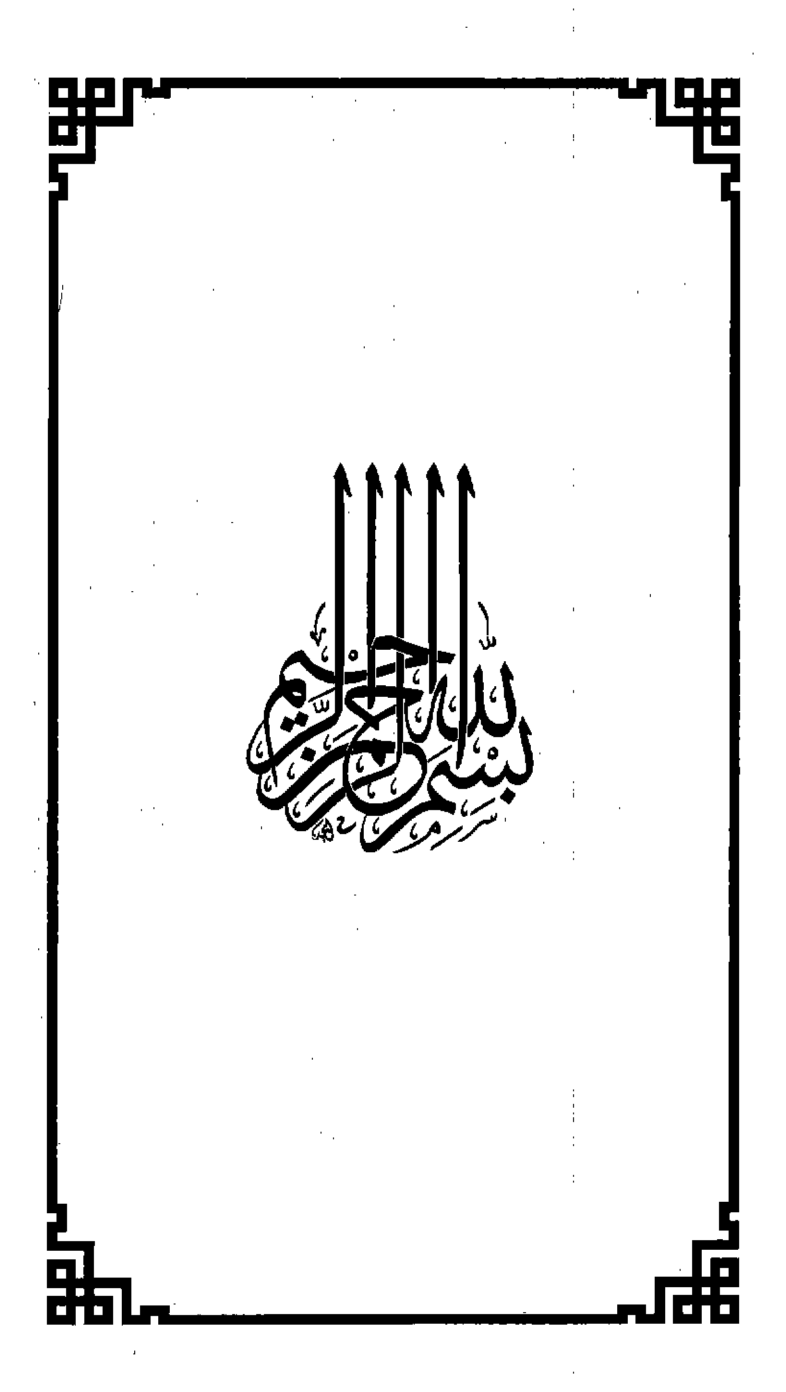
قدم له

فضيلة الأستاذ الدكتور مصطفى سعيد الخن

الجزء الأول

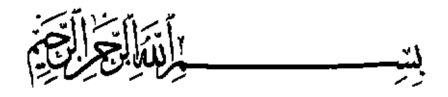


مكتبة دار الفرفور


بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

فضيلة الاستاذ الدكتور مصطفى سعيد الخن



الحمد لله الكريم المنان الذي خلق الإنسان وعلمه البيان ، وأكرمه بأن لم يتركه هملاً ، بل وضع له على لسان رسله منهاجاً ، إن هو أقام حياته على وفقه ضمن لنفسه السعادة في الدنيا ، وفي الآخرة سكنىٰ الجنان ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد بني الإنسان ، الذي أدى الأمانة وبلغ الرسالة وأقام الحجة ، اللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان .

وبعد : فإن قواعد علم أصول الفقه التي يتوصل بها إلى فهم كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ، واستنباط الأحكام منهما ، هذه القواعد لم تكن من اختراع العلماء المجتهدين ، ولا من ابتكار الباحثين المتفقهين ، بل إن هذه القواعد قد ظهرت منذ عصر الصحابة الأكرمين رضي الله عنهم أجمعين .

لقد استقوا هذه القواعد من رسول الله ﷺ ومن المبادىء العامة التي غرسها عليه الصلاة والسلام في عقولهم ونفوسهم ، فأصبحوا مؤهلين لاستنباط أحكام الله من كتابه وسنة رسوله ، وانطلقوا من هذه المبادىء

إلى تخريج الفروع من هذه القواعد والأصول.

إن الترتيب المنطقي للأمور ليقضي أن القواعد الأصولية ومبادىء الاستنباط بشكلها العام يجب أن تكون سابقة في الوجود على الفقه نفسه، كما يسبق أساس البناء في الوجود البناء نفسه، فلا نتعقل وجود فقه من مجتهد إلا أن نتعقل أن لديه قبل ذلك أصولا وقواعد قد بنىٰ عليها أحكامه، كما لا نتعقل وجود بناء قوي إلا بتعقل جذر وأساس سابق في الوجود على البناء نفسه.

وهذا المنطق العقلي هو الذي وقع فعلاً، فإننا إذا رجعنا إلى الواقع والوقائع وجدنا أن الفقه مسبوق بقواعد أصولية للاستنباط، كان يبني عليها الفقهاء من الصحابة فمن بعدهم أحكامهم، وهي وإن لم تكن مدونة فهي ثابتة في عقولهم يلاحظونها عند الاستنباط، وتظهر على ألسنتهم بين حين وآخر.

ولنبرهن على صحة هذه الدعوى، ننظر إلى ما قام به علي بن أبي طالب رضي الله عنه عندما عرض على فقهاء الصحابة أمر عقوبة شارب الخمر، فقد حكم بسدّ الذرائع في هذه المسألة، وسدّ الذرائع أصل من أصول الفقه.

روىٰ مالك في كتاب الأشربة من الموطأ: أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال علي بن أبي طالب: نرى أن تجلده ثمانين جلدة، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترىٰ، أو كما قال: فجلد عمر في الخمر ثمانين.

وكذلك ننظر إلى الصحابة عندما قضوا أن عقوبة العبد على النصف من عقوبة الحر، فنراهم ذهبوا إلى قياس عقوبة العبد على عقوبة الأمة في تنصيف العقوبة الواردة في قوله تعالى في الإماء: ﴿ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ [النساء: ٢٥].

فقد ذكر مالك في الموطأ عن ابن شهاب: أنه سئل عن حد العبد في الخمر فقال: بلغني أن عليه نصف حد الحر في الخمر، وأن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، وعبد الله بن عمر قد جلدوا عبيدهم نصف حد الحر في الخمر.

وكذلك عندما نرى ابن مسعود يقضي بأن عدة الحامل المتوفىٰ عنها زوجها بوضع الحمل، ولو عقب الولادة بقليل، نراه يذهب إلى ذلك مستدلاً بعموم قوله تعالىٰ: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

ويقول في ذلك: أشهد أن سورة النساء الصغرى نزلت بعد سورة النساء الكبرىٰ، أي إن سورة الطلاق نزلت بعد سورة البقرة التي جاء فيها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

عندما نسمع ذلك ندرك أنه يشير إلى قاعدة من قواعد الأصول، وهي أن المتأخر ينسخ المتقدم أو يخصصه.

وكذلك الأمر عندما نسمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه يحكم بإبقاء أراضي سواد العراق في أيدي أصحابها، ويجعل الجزية على رقابهم، والخراج على أراضيهم ويقول: «وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع على أهلها الخراج وفي رقابهم الجزية، فتكون فيئاً للمسلمين المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم، أرأيتم هذه المدن العظام: الشام والجزيرة والكوفة ومصر، لابّد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطىٰ هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟» عندما نسمع ذلك منه، نرىٰ أنه يعلل حكمه هذا بالمصلحة التي هي قاعدة من قواعد أصول الفقه.

وكذلك شأنه عندما حكم بقتل الجماعة بالواحد، وما كان الحامل له

على هذا الحكم إلا قاعدة سد الذرائع.

وفي هذه المسألة أيضاً قاس علي رضي الله عنه حدّ القتل على حدّ السرقة، فقضى بقتل الجماعة إذا اشتركوا بقتل واحد.

والتوصل إلى الأحكام بالاجتهاد ومنه القياس، وهو أصل من أصول الفقه، هذا مما لا ينبغي الشك في أنهم كانوا يرجعون إليه في الأحكام، إما صراحة وإما ضمنا.

ولقد جاء في الحديث: «أن رسول الله ﷺ عندما بعث معاذاً إلى اليمن قال: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: فضرب رسول الله ﷺ صدري ثم قال: الحمد الله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله ﷺ.

ولقد جاء في الكتاب الذي أرسله عمر إلى أبي موسىٰ الأشعري رضي الله عنهما ـ وهذا الكتاب يعدّ مصدراً في أصول القضاء: «ثم الفهم الفهم فيما يلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، واعرف الأمثال والأشباه، ثم قس الأمور عند ذلك، فاعمد إلى أحبها إلى الله عز وجل، وأشبهها بالحق فيما ترىٰ».

ولقد استعمل الصحابة رضوان الله عليهم القياس في مسألة ميراث الجد مع الإخوة. وقاس عمر ثمن خمر أهل الذمة على تحريم ثمن الشحوم المحرمة.

هذا إلى كثير من المسائل المنقولة عنهم، وكل هذا يدلّ على أن الصحابة حينما يبحثون عن الأحكام واستنباطها مما فيه نص، أو مما ليس فيه نص، إنما كانوا يعتمدون في ذلك على قواعد أصولية، ولا يخبطون خبط عشواء، إلا أنهم كانوا تارة يصرحون بالقاعدة التي اعتمدوا عليها،

وتارة تفهم القاعدة من ثنايا كلامهم ومناقشاتهم رضي الله عنهم.

قال الإمام الفخر الرازي رحمه الله تعالى: «الناس كانوا قبل الإمام الشافعي رضي الله عنه يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها.

ثم إذا انتقلنا إلى عصر التابعين وجدنا الاستنباط يتسع لكثرة الحوادث ولعكوف طائفة من التابعين على الفتوىٰ، كسعيد بن المسيب وعلقمة وإبراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم، فمنهم من ينهج نهج المصلحة في تخريج الأحكام ومنهم من ينهج نهج القياس.

فإذا جاوزنا عصر التابعين، ووصلنا إلى عهد الأئمة المجتهدين، وجدنا مناهج الاستنباط تتميز بشكل واضح، ومع تمييز المناهج تتبين قوانين الاستنباط، وتتحدد قواعد الأصول التي كانت مرتكزاً للأئمة المجتهدين رضي الله عنهم أجمعين.

هذا ومع اعتقادنا بأن معرفة قواعد أصول الفقه ليست وقفاً على صاحب مذهب من المذاهب كأبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد أو غير هؤلاء من المجتهدين، فلقد كان لكل صاحب مذهب أصوله وقواعده التي بنىٰ عليها فقهه، فإننا نعتقد أن أول من قام بتدوين هذا العلم والتأليف فيه على شكل مرتب ومنظم هو الإمام الشافعي محمد بن إدريس في كتابه «الرسالة» وغيرها من الكتب التي ألفها في هذا الموضوع، وهذا ما وقع فيه شبه الإجماع، كما نقل عن الأئمة الأعلام.

هذا ولابدّ من المبادرة إلى القول هنا: إن بعض الكاتبين والمؤلفين يدعي أن أصول الحنفية متأخرة عن فروعها، ونحن نعيذ أبا حنيفة أن يكون قد بنى مذهبه على غير قواعد وأصول، بل الحقيقة أنه لم يأت بفرع إلا قد بناه على أصل، غاية ما في الأمر أنه لم يدون هذه الأصول والقواعد التي بنى علهيا مذهبه، فجاء أتباعه من بعده ونظروا في فروعه

وضموا بعضها إلى بعض ، واستنبطوا من خلالها القواعد الأصولية التي بنى أبو حنيفة رحمة الله تعالى مذهبه عليها.

هذا ثم إن العلماء من بعد الشافعي رحمه الله تعالى أخذوا ينظرون فيما كتبه الإمام الشافعي ، ولا يحق لنا أن ندعي ـ وما كان لنا أن ندعي ـ أن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى قد أتى بهذا العلم كاملاً تاماً من وجوهه كلها ، بحيث لم يبق لمن يأتي بعده إلا أن يقرؤوا ويفسروا ما كتب ، لكننا نقول كما قالوا: كم ترك الأول للآخر ، فلقد جاء من بعده ليزيدوا وليناقشوا وليحرروا ، فقد حرروا من بعده مسائل كثيرة في هذا العلم.

توالت التآليف من بعد الشافعي ، وانقسم المؤلفون إلى مدارس في تآليفهم ، فمن مدرسة تعتني بالإكثار من الفروع ، ومن مدرسة تعني بوضع القواعد والمقاييس معتمدة على الاستدلال العقلي ما أمكن مجردة ما كتبته عن الفروع وما إلى غير ذلك من الاتجاهات.

ومن الكتب التي ألفت في أصول الفقه ، وكانت لها المكانة المرموقة عند العلماء وطلاب العلم ، الكتاب المسمى «المنتخب في أصول المذهب» الذي اشتهر بالمنتخب الحسامي ، لمؤلفه سلطان الشريعة وبرهان الحقيقة ، العلامة حسام الدين محمد بن محمد الأخسيكثي الحنفي ، ذلك الكتاب الذي عني به كبار علماء الحنفية ، وتولوه بالتعليق والشرح.

ولكن الملاحظ أن هذا الكتاب ألف لطبقة معينة من فقهاء الحنفية ، وكتب بأسلوب لا يطلع على مغاليقه إلا الراسخون المتبحرون في هذا المذهب ، مما يجعل ذلك الكتاب يصعب فهمه على كثير من طلاب العلم.

من أجل هذا تولاه كثير من العلماء ـ كما قلنا ـ بالشرح والتعليق ولكن هذه الشروح لم تخل من ثغرات ، لأن الكمال المطلق لله وحده.

ومهما قدم الإنسان من عمل ، فإنه نفسه إذا أعاد النظر فيه فلابدّ أن يرىٰ شيئاً يود أنه لو ذكره فيه ، أو أمراً آخر يودّ أنه لو لم يذكره فيه ، وغموضاً يود لو أنه قام بتوضيحه على شكل أفضل وهكذا .

من أجل إكمال النقص ، ولخدمة الإسلام والعلم ، وتقريب هذا الكتاب المهم من فهم طلاب هذا العلم في هذا العصر ، قام أخي الكريم الدكتور ولي الدين بن العلامة محمد صالح الفرفور بوضع شرح لهذا الكتاب ، يبين فيه عباراته ويوضح مقاصد ، ويتمم ما فات الأوائل ذكره .

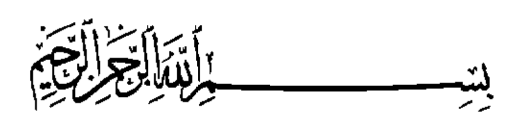
هذا مع ترجمة للأعلام الذين تعرض المؤلف لذكرهم ، وبيان الأدلة الشرعية التي استخرجت منها الفروع من آيات وأحاديث وإجماع وقياس مع عزو الآيات إلى مواضعها من السور وتخريج الأحاديث ، ومن الجميل أنه وضع ترجمة ضافية للشيخ الحسامي ، ووضع فهارس للموضوعات والأعلام والآيات والحديث .

وإن القارىء ليرى بأدنىٰ تأمل عظيم ما بذله هذا الأخ الكريم .

هذا وأرجو الله سبحانه أن يجزل له المثوبة ، وأن ينفع المسلمين بما كتب وقدم إنه جواد كريم .

د . مصطفى سعيدالخن

مقدمة الشارح



الحمد لله منزل الشرائع على أنبيائه، والباعث لرسله هدايةً لعباده، والناصر لأوليائه على أعدائه، والحافظ لدينه بعلمائه وأُمنائه، والمقيض لشرعه الأئمَّة المجتهدين والعلماء العاملين، والهداة الناصحين، فبينوا أصل الدين وخرّجوا فرعه المتين، وميّزوا الصحيح من السقيم، فنطقوا بالحق، وتكلموا بالصدق، فحازوا شرف السبق.

والصلاة والسلام على من كان علماً للهدى، وكنزاً للتقى ونوراً للورى، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحابته الغرّ الميامين، وكبار تابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن علم أصول الفقه من أشرف العلوم بعد علم التوحيد، وأجلِّها قدراً، وأعظمها نفعاً، وأكثرها فائدة، لأنه ينبني على النظر في الأدلة الشرعية، وأصول تلك الأدلة، وما يؤخذ منها من أحكام وتكاليف، وما يحيط بها من معرفة الناسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيَّد، والخاص، والعام، وما يتبعها من النظر في دلالة الألفاظ، والاستفادة من تراكيب الكلام بالنسبة للأحكام، والنظر في الأقيسة، وتنقيح المناط،

وتعليق الحكم بالوصف، وبيان طرق التعليل ومسالكه، ودلالة كون الوصف عِلَّةً للحكم، وصلاح الوصف و عدالته، وظهور أثره في جنس الحكم المُعلَّل به، فضلاً عن النظر في تحقيق المناسبة في الوصف، بكونه يجلب نفعاً للعباد، ويدفع عنهم الضرر، وكونه ملائماً وموافقاً للعلل المنقولة عن النبي ﷺ والسلف الصالح.

ومعرفة الاشتراك وكيفيّة استعماله في المعنى المحتمل، وأن الأمر للوجوب أو الندب، وعلى الفور أو التراخي، وأن النهي هل يقتضي الصحة أو الفساد، إلى غير ذلك من الأبحاث التي تُعَدُّ من قواعد هذا الفن؛ لأنها من مباحث الأدلة التي تنبني عليها الأحكام الشرعية الفرعية.

فشرف هذا العلم تابع لشرف المعلوم، ومن المعلوم أن علم أصول الفقه سُلَّم إلى معرفة المعلوم، به يتوصل إلى الوقوف عليه، ومنه يتوقع الوصول إليه، غير أن له مسالك ومدارج صعبة، وللوصول إليه مراقي ومعارج عالية، وإن أعلى تلك المراقي وأقصاها تلك المسالكُ التي سلكها المجتهدون، والتي حال دون الوصول إليها المقلدون، فعلموا أن لا وقوف عليها إلا لمن حظي با لتأييد والكمال من ذي العزة والجلال.

والأئمة المجتهدون هم الذين نظموا شتات ما تبعثر من هذا العلم، وجمعوا من أمره ما تفرق، مستمدين علومهم من بحر الرسالة، وأنوارهم من مشكاة النبوة، فكانوا مصابيح الدجى وأعلام الورى، لهم الفضل والإحسان، وعليهم الرحمة والرضوان، وإن على المقلدين حصرَ الهمة على إحراز قصبات طريق الكمال، واستجماع مآثر الفضل والإفضال، وقصر السعي إلى جانب تحصيل الحقائق العلمية والدقائق الحكمية، وتوجيه النظر إلى الأدلَّة الشرعية، فإن باب الاجتهاد مفتوح غير مغلق على أحد، لكن بشروطه وضوابطه المتفق عليها عند علماء أهل السنة والجماعة، ونحن في زمان قد خلا من مجتهد في الأحكام الشرعية، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. والسبب في ذلك أن المقلدين قد

ركنوا إلى التقليد ورضوا بذلك ولم يرتقوا إلى الأسباب التي تجعلهم أئمة مجتهدين هداة مهديين، لكن الذي يبعث الأمل في النفس ويثلج الصدر أن الزمان وإن خلا من مجتهد لكنْ لا يخلو من حجةٍ لله في أرضه.

فالحمد لله على ما أولى وأنعم.

وأسأل الله تعالى أن يكون عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به طلبة العلم وأن يجعله سهلاً هيناً ليناً إنه نعم المسؤول والله الهادي إلى سبيل الرشاد.

كتبه

د. ولي الدين محمد صالح الفرفور

دمشق الشام ١١/ جمادى الأولى/ ١٤١٧هـ

٢٣/ أيلول/ ١٩٩٦م

منهجي في الكتاب

- قدّمت للكتاب :
- قسمت الكتاب إلى أبواب وفصول وأبحاث ومطالب .
- عنونت للأبحاث .
- ترجمتُ للمؤلف ووضعت دراسة عنه مختصرة .
- قمت بضبط نص الكتاب .
- اعتمدت على نسخة مخطوطة محفوظةٍ لديَّ من الكتاب كُتِبَتْ بخط مجوَّد .
- خرجت الآيات القرآنية .
- خرجت الأحاديث النبوية من كتب السنن والصحاح .
- ضبطت الألفاظ التي تحتاج إلى ضبط .
- ترجمت للأعلام الوارد ذكرها في الكتاب .
- ترجمت للفِرَقِ الوارد ذكرها في الكتاب .
- زدت ألفاظ الترحُّم والترضِّي .
- زدت بعض الكلمات والأحرف الساقطة من الناسخ على حسب ما يقتضيه النص . وجعلته بين قوسين .
- صوبت عثرات الناسخ وأخطاءه على حسب ما يقتضيه المقام .
- وضعت عليه شرحاً متوسطاً ليس مختصراً مخلاً ولا مطولاً مملاً ، وسميته المُذْهَب في أصول المَذْهَب .

ذكرت فيه أقوال مشايخ الحنفية في الأصول مقارناً مع أقوال الشافعية وأصولهم، مستمداً ذلك من أصول المذهبين وحججهم، وذكرت بعض الترجيحات على حسب ما ظهر من قوة الدليل.

وسلكت في شرحي هذا مسلك الفقهاء في تخريج الفروع على الأصول، وعزوت الأقوالَ إلى أصحابها، والمسائلَ إلى مراجعها بقدر الطاقة إلا ما ندر وقلّ مما اعتمدت فيه على حفظي له بطريق السماع عن أشياخي، وأخص بالذكر منهم سيدي وشيخي الوالد الأجلّ العلاَّمة مُجدِّد النهضات العلمية في هذا الزمان فضيلة الأستاذ الشيخ محمد صالح الفرفور عليه الرحمة والرضوان، فلقد قَرأْتُ عليه كتباً عدَّة في هذا العلم منها:

كتاب التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني.

وكتاب المستصفى للإمام الغزالي.

وكتاب شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل للإمام الغزالي، وغير ذلك.

قسمت الكتاب إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأول: الأدلـة التشريعيـة

الكتاب ـ السنة ـ الإجماع ـ القياس.

القسم الثاني:

الأحكام المشروعة وما يتعلق بها

القسم الثالث:

حروف المعاني وما يتعلق بها من أحكام.

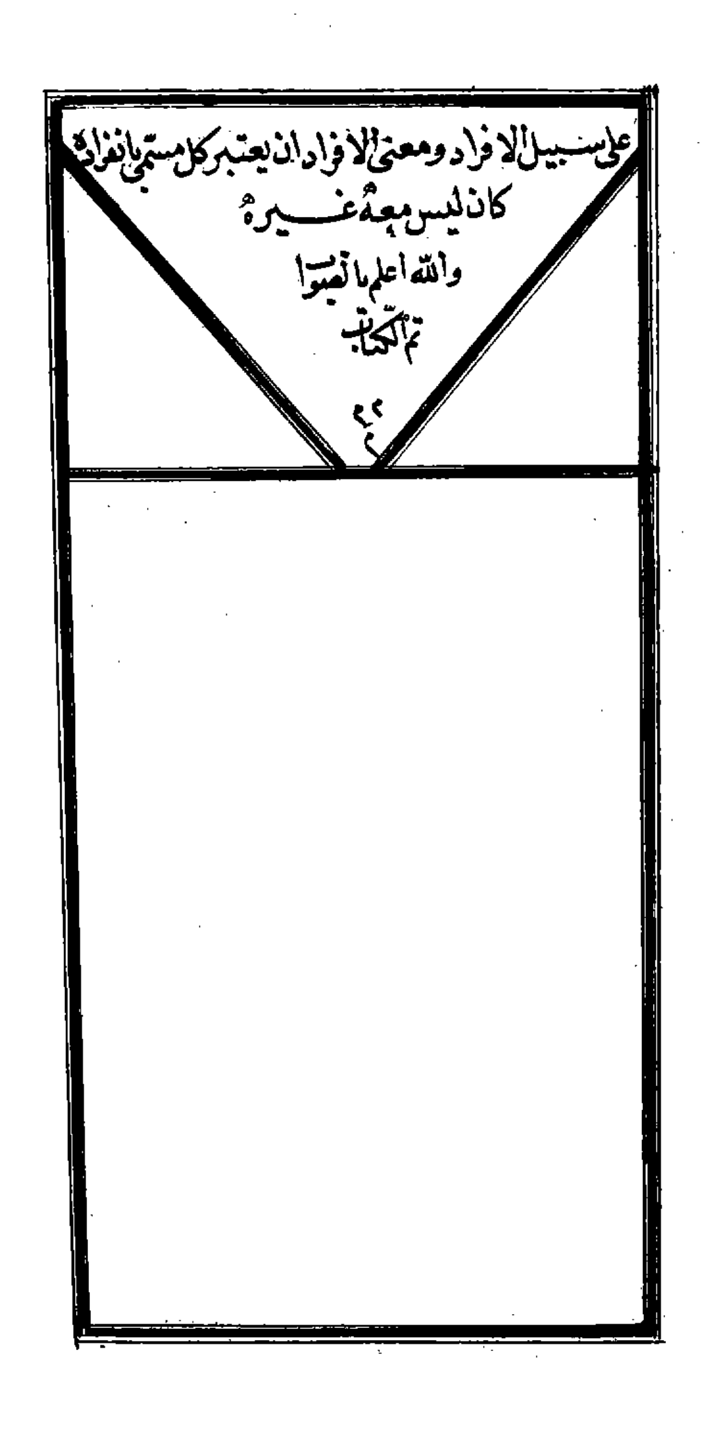
وقمت بوضع المتنِ في أعلى الصفحة، والشرحِ في أسفلها ممزوجاً مع المتن، وفَصَلت بينهما بجدول، وعمدت إلى نسخةٍ خطيةٍ من المنتخب كانت في حوزتي مما اشتملت عليه مكتبتي، وإليك صورتَها.



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام الاجل حسام الدين محمد بن محمد بن عمر
الاخسيكثي رحمة الله اما بعد حمد الله على نواله والصلوة
على رسوله محمد واله فان اصول الشرع ثلاثة الكتاب
والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس المستنبط
من هذه الاصول الثلاثة اما الكتاب فالقران المنزل
على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه
نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا
في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة
رضي الله عنه الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق
جواز الصلوة خاصة واقسام النظم والمعنى فيما يرجع
الى معرفة احكام الشرع اربعة الاول وجوه النظم
صيغة ولغة وهي اربعة الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنا
معلوم

صورة الصفحة الأولى من كتاب المنتخب



على سبيل الافراد ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده

كان ليس معه غيره

والله اعلم بالصواب

تم الكتاب

صورة الصفحة الأخيرة من كتاب المنتخب

ترجمة الإمام الأخسيكثي[1]

اسمـــه:

هو الإمام محمد بن محمد بن عمر، حسام الدين الأخسيكثي، يكنى بـ أبي عبد الله، كان شيخاً فاضلاً إماماً في الفروع والأصول، من علماء القرن السابع الهجري.

نسبـــه:

ينسب إلى أَخْسِيْكَت بفتح الألف وسكون الخاء المعجمة وكسر السين المهملة ثم الياء المنقوطة ثم الكاف المفتوحة ثم ثاءٍ مثلثة. وبعضهم يقوله بالتاء المثناة، وهو أولى؛ لأن المثلثة ليست من حروف الفرس.

تقع بلدة أخسيكت فيما وراء النهر؛ وهي بلدة من بلاد فرغانة على شاطىء نهر الشاش، على أرض مستوية، بينها وبين الجبال نحو من فرسخ، من أنزه بلاد ما وراء النهر، كان أنو شِروان بناها ونقل إليها.

ومن شعر أحمد بن محمد فيها:

مــن ســوى تــربــة أرضــي خلـــق اللهُ اللئـــامـــا

(١) مصادر الترجمة:
الجواهر المضية ٣/ ٣٣٤، الفوائد البهية ص ١٨٨، تاج التراجم ص ١٩٦، مراصد الإطلاع ١/ ٤١، معجم البلدان لياقوت (١/ ١٤٨، أعلام الزركلي ٧/ ٢٨.

إنَّ أخسيكــــــــــــــت أمٌ لـــم تلـــد إلاّ الكـــرَامـــا

وقد خرج منها جماعة من أهل العلم والأدب.

مولـــده:

لم أعثر على تاريخ ولادته في كتب التراجم والأعلام، لكنه ولد في أخسيكت قصبة فرغانة.

وفاته:

توفي حسام الدين الأخسيكثي في اليوم الثاني والعشرين من ذي القعدة سنة ٦٤٤هـ، رحمه الله ورضي عنه.

مصنفاته[١]: له مصنفات عدة منها:

١ ـ المختصر في أصول الفقه، ويعرف بالمنتخب الحسامي.

٢ ـ مفتاح الأصول.

٣ ـ غاية التحقيق.

٤ ـ دقائق الأصول والتبيين.

تلامذته وشيوخه:

لقد تفقّه عليه جماعة من العلماء والفضلاء منهم:

محمد بن عمر النوحاباذي.

ومحمد بن محمد البخاري.

أما بالنسبة لشيوخه فلم تذكر كتب التراجم عنهم شيئاً.

مكـانتـه العلميـة وثـنـاء النـاس عليـه:

لقد كان إمامنا حسام الدين الأخسيكتي من العلماء الأعلام المشهود لهم بغزارة العلم وحصافة الرأي، وكان أصولياً فقيهاً متكلماً متبحراً في العلوم والمعارف، ويُعَدُّ بحقّ من أصحاب الطبقة الثالثة من المجتهدين

---

(١) انظر معجم المؤلفين عمر رضا كحالة ٣/ ٦٦٣.

«أصحاب الترجيح في المذهب» لما كان يتمتع به من عقلية فذة، ومكانة علمية مرموقة.

ومنتخبه هذا ينبىء عن سعة مداركه العقلية، ومقدرته العظيمة، وإمكاناته العلمية، وفكره النيِّر.

هذا وقد ترجم له ابن قُطْلوبُغا في كتابه «تاج التراجم» فقال عنه: كان شيخاً فاضلاً إماماً في الفروع والأصول. وذكر غيره نحو ذلك. إلا أنه كان مقلاًّ في التصنيف.

عصر الأخسيكثي:

لقد كان عصر الأخسيكثي من أزهى العصور الإسلامية علماً وعملاً، على الرغم مما حدث من قيام الاضطرابات في أنحاء البلاد في تلك الحقبة من الزمن.

ولقد حَظِيَت بلادُ ما وراء النهر بمجموعة كبيرة من العلماء الأفذاذ والفقهاء الأعلام، كالإمام أبي منصور الماتريدي، والقاضي الإمام أبي زيد الدَبُّوسي، والإمام السرخسي، والإمام فخر الإسلام البزدوي، والإمام أبي المعين النسفي، والإمام القفال الشاشي، والإمام الأخسيكثي، والإمام السمرقندي وغيرهم من أساطين العلم والمعرفة، فكانوا مدرسة من مدارس الفقه الحنفي وأصوله.

ففي هذا العصر كثرت التصانيف في جميع العلوم والفنون، كعلم التوحيد والكلام والمنطق والجدل والفقه والأصول والتفسير والحديث وعلم العربية.

ولعل سبب ذلك أن الدولة العباسية قد شحذت همم العلماء، وشجعت على نشر العلم، وأطلقت حرية الفكر والنظر، فانكبَّ العلماء على العلم وتعليمه، وكثرت المذاهب، واختلفت الأراء، وتنوّعت الفرق. وعبَّرت مصنفاتهم عن سعة اطّلاعهم وثقافتهم الإسلامية العالية،

وطول باعهم في مختلف العلوم والفهوم، فكان منهم إمامنا حسام الدين الأخسيكثي وكتابه المنتخب في أصول الحنفيَّة.

المنتخب في أصول الحنفيـة

المصادر التي استقى منها الأخسيكثي كتابه المنتخب:

لقد استقى الأخسيكثي كتابه المنتخب من الكتب التالية:

١ ـ الكتاب.

٢ ـ السنة.

٣ ـ تقويم الأدلة في أصول الفقه لأبي زيد الدبوسي.

٤ ـ تأسيس النظر في علم الخلاف بين الحنفية لأبي زيد الدبوسي.

٥ ـ الجدل في أصول الفقه للإمام أبي منصور الماتريدي.

٦ ـ مآخذ الشرائع في أصول الفقه للإمام أبي منصور الماتريدي.

٧ ـ المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري.

٨ ـ أصول الكرخي لأبي الحسن الكرخي.

ومن ثم استند في كتابه المنتخب على أقوال الأئمة المجتهدين كالإمام أبي حنيفة النعمان، والإمام أبي يوسف، والإمام محمد بن الحسن الشيباني، والإمام الشافعي رضي الله عنهم أجمعين.

كما أنه اعتمد على آراء العلماء والفقهاء من أساتذة وشيوخ، كالقاضي أبي زيد الدبوسي، والإمام أبي الحسن الكرخي، وتَمَّ ذلك عن طريق النقلّ والسماع.

منهـج الأخسيكثي فـي كتـابـه المنـتـخب:

لقد سلك إمامنا الأخسيكثي في كتابه المنتخب مسلك النظر والخبر في الكشف عن أصول الشرائع وما انبنى عليها من أحكام، مؤيداً ذلك بالدليل والبرهان، ساعياً وراء الرجحان لما يشتمل عليه من قواطع الأدلة الموصلة

إلى اليقين من خلال النظر الصحيح وإعمال الفكر في ترتيب القياسات العقلية، ومبدأ الإلزام والالتزام كما هو مسطورٌ في علم البحث والمناظرة.

ولقد اشتمل كتابه المنتخب على المناهج التالية:

١ ـ إبراز مِئَنَّة التشريع في كثير من المواضيع فضلاً عن مظنَّته.

٢ ـ إظهار المعاني الكامنة وراء الألفاظ المحتملة إظهاراً جلياً واضحاً.

٣ ـ إثبات المناسبة بين التحويل والانتقال من فصل إلى فصل في الابتداء والانتهاء.

٤ ـ مراعاة سهولة التركيب في الكلام، فهو وإن كان يعتريه شيء من الغموض في بعض المواضع، إلا أنَّه بجملته يكاد يكون سهلاً هيِّناً.

٥ ـ الإبداع في إبراز الفكرة أو المسألة مع حسن عرض القواعد الأصولية، مما يجعله منسجماً مع بعضه البعض من أوَّله إلى منتهاه.

٦ ـ أفَرِدَ لحروف المعاني فصلاً كاملاً في آخر الكتاب، وجعله ملحقاً على خلاف ما مشى عليه المصنفون الأصوليُّون في هذا العلم، لما أن الحروف من قسم النحو، لا من الفقه الصرف، إلا أنه لمّا تعلق بها بعض الأحكام الشرعية أوردها في آخر الكتاب، تتميماً للفائدة الفقهية.

مصطلحات الأخسيكتي في كتابه المنتخب:

لقد اصطلح المصنف الأخسيكتي في كتابه المنتخب على الأمور التالية وهو في الحقيقة اصطلاح الحنفية في مصنفاتهم عامة:

١ ـ قوله: «قال أصحابنا» يعني الإمام أبا حنيفة وأصحابه ومن تبعهم.

٢ ـ قوله: «قال عامة أصحابنا» يعني جمهور الحنفية.

٣ ـ قوله: «قال عامة العلماء» يعني أكثر الحنفية وغيرهم من بقية المذاهب.

٤ ـ قوله: «قال مشايخنا أو مشايخ ديارنا» يعني مشايخ ما وراء النهر، كسمرقند وطشقند وبخارىٰ كالإمام أبي منصور الماتريدي، والإمام القاضي أبي زيد الدبوسي، وغيرهم.

٥ ـ قوله: «قال مشايخ العراق» يعني أبا الحسن الكرخي، والجصاص من الحنفية.

٦ ـ قوله: «قال عامة المتكلمين» يعني إمام الحرمين الجويني، والإمام الغزالي، والإمام الماتريدي، والإمام الباقلاني، والإمام الرازي، والقاضي عبد الجبار، من الذين اشتهروا بعلم الكلام إلى جانب علم الأصول.

٧ ـ قوله: «قال الفقهاء» يعني علماء الحنفية ومن سلك طريقتهم في بناء الفروع على الأصول.

٨ ـ قوله: «قال عامة أهل الأصول» يعني أكثر الحنفية وغيرهم من علماء الأصول.

٩ ـ قوله: «قال أصحاب الظواهر» يعني داود الظاهري، وابن حزم، وأتباعهم ممن سلك مسلكهم في الأخذ بظواهر النصوص.

التعريف بكتاب المنتخب الحسامي:

كتاب المنتخب الحسامي وجدته مختصراً مفيداً غزيراً في أصول الحنفية، إلا أنه لشدة اختصاره ومتانة عباراته كاد أن يكون مبهماً على القارىء المبتدىء، وقد ذكره حاجي خليفة في كتابه «كشف الظنون» فقال: «المنتخب في أصول المذهب، محذوف الفضول، مبين الفصول، متداخل النقوض والنظائر، منسدر اللآلي والجواهر، فتهالك الناس في

تعليمه وتعلمه، منكبين في تحديثه وتنقيره»[1] اهـ.

وقال عبد العزيز البخاري رضي الله عنه: «إن هذا المنتخب مختصر فاق سائر التصانيف المختصرة، بحسن التهذيب ومتانة التركيب، بيد أنه اقتصر فيه على الأصول كلّ الاقتصار»[2] اهـ.

نُسَخُ الكتـــاب:

بعد الاطلاع والبحث تبيَّن أن كتاب المنتخب الحسامي محفوظ في عدة مكتباتٍ عالمية ومراكز إسلاميةٍ. إليك بيانها

١ ـ مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي قسم المخطوطات.
احتفظ المركز بعدة نسخ خطية رَمَز لكل نسخة منها برقم.

النسخة الأولى: محفوظة برقم / ١٠٨٩/ تقع في ١٥١ ورقة.

النسخة الثانية: محفوظة برقم / ١١٦١/ تقع في ١٢٢ ورقة.

النسخة الثالثة: محفوظة برقم / ١١٦٢/ تقع في ٨٠ ورقة.

النسخة الرابعة: محفوظة برقم / ١١٦٣/ تقع في ٧٢ ورقة.

٢ ـ مكتبة دار الكتب المصرية «قسم المخطوطات».
يوجد منه نسخة خطية محفوظة برقم / ١٩٠/ .

٣ ـ مكتبة الدولة ببرلين
يوجد منه نسخة خطية محفوظة برقم / ٤٨٥٨/ .

٤ ـ مكتبة جامعة أم القرى.
يوجد منه نسخة مصورة عن مكتبة أحمد الثالث بتركيا محفوظة برقم / ١٠٠٩/ ، ضمن مجموع [١ ـ ٤٠] مؤرخة سنة ٨١١هـ، ورقم المصور ١٠٦.

---

(١) انظر كشف الظنون ٢/ ١٨٤٨، ١٨٤٩.

(٢) نفس المرجع.

شروح المنتخب وحواشيه:

لقد تصدى لشرحه جمع غفير من العلماء والفقهاء الكاملين منهم:

١ ـ الإمام عبد العزيز بن أحمد البخاري المتوفى سنة ٧٣٠هـ سماه «التحقيق» محفوظ في عدة مكتبات منها:

أ ـ مكتبة الأسد «الظاهرية» بدمشق، وقد احتوت على عدة نسخ.

النسخة الأولى: محفوظة برقم /٢٨٦٨/ تقع في ٣٥١ ورقة مؤرخة سنة ٨٠١هـ.

النسخة الثانية: محفوظة برقم /٥٦١٩/ تقع في ٢٢٩ ورقة.

النسخة الثالثة: محفوظة برقم /٧٧٣٨/ تقع في ٢٤٠ ورقة مؤرخة سنة ٨٠٤ هـ.

ب ـ مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي «قسم المخطوطات»، وفيه عدة نسخ:

النسخة الأولى: محفوظة برقم /٣٤٦٦/ تقع في ٢٨٦ ورقة نُسِخَتْ في لاهور سنة ١١٠ هـ.

النسخة الثانية: محفوظة برقم /٣٩٩/ تقع في ٢٢٢ ورقة.

النسخة الثالثة: محفوظة برقم /١٢٥٧/ ضمن مجموع [٢٥ ـ ٩٤].

ج ـ مكتبة دار الكتب المصرية:

يوجد منه نسخة خطية في مجلدين برقم /٤١/

د ـ مكتبة الإسكندرية:

يوجد منه نسخة خطية برقم ١٧٢٥ ـ ب مؤرخة سنة ٨١٦ هـ.

٢ ـ وشرحه أيضاً الإمام قوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر الإتقاني الحنفي المتوفى سنة ٧٥٨هـ.

سماه «التبيين» وفرغ منه ببلدة تستر سنة ٧١٦ هـ يوجد منه في عدة مكتبات:

أ ـ مكتبة دار الكتب المصرية.

يوجد منه نسخة خطية محفوظة برقم / ١٤٢/ .

ب ـ مكتبة الدولة ببرلين:

يوجد منه نسخة خطية محفوظة برقم / ٤٥٨٨/ .

ج ـ مكتبة الإسكندرية:

يوجد منه نسخة خطية برقم ن ٣٦٣٤ ج.

٣ ـ وشرحه أيضاً الإمام حسام الدين حسين بن علي بن الحجاج الصغناقي المتوفى سنة ٧١١ هـ سماه «الوافي».

وقد أملاه في مسجد المؤلف ومشهده في صفر سنة ٦٩٠ هـ.

يوجد منه نسخة خطية في مركز جمعة الماجد محفوظة برقم / ٤٣/ .

٤ ـ وشرحه أيضاً أبو محمد عبد الحق بن محمد أمين سماه «النامي».

يوجد منه نسخة في مركز جمعة الماجد مخفوظة برقم / ٣٧٤/ .

طبعت في الهند سنة ١٣١٠ هـ.

٥ ـ وشرحه أيضاً حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي المتوفى سنة ٧١٠ هـ.

وهو شرح مختصر نافع. وله شرح آخر مطول.

٦ ـ وشرحه أيضاً محمد بن محمد بن مبين النوري أبو الفضل سماه المنتخب في شرح المنتخب فرغ منه سنة ٦٩٤ هـ.

٧ ـ وشرحه أيضاً يوسف بن شاهين سبط ابن حجر العسقلاني.

سبب تسمية الكتاب بالمنتخب:

سببُ تسميته بـ المنتخب هو أنَّ مصنفه انتخبه من أصول عدة،

كأصول الإمام أبي الحسن الكرخي، وأصول الإمام القاضي أبي زيد الدبوسي، وأصول شمس الأئمة السرخسي، مما يرجع في الحقيقة إلى أصول الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني رحمهم الله، لأنهم هم الذين وضعوا هذا العلم، وخرجوا مسائل الفقه عليه كما هو مشاهد في فروع الحنفية، ككتاب المبسوط للإمام السرخسي وغيره.

فأصول الحنفية في تلك الحقبة من الزمن كانت مبعثرة في كتبهم الفقهية غير مدونة بكتاب، وهذه حقيقة تاريخية ثابتة ترجع إلى أوائل القرن الثاني الهجري، لا يجوز إنكارها بوجه من الوجوه، ضرورة أن فقه الأئمة الحنفية، ومسائلهم لا تثبت إلاّ ببنائها على الأصول، كما هو معروف بطريق الاجتهاد والاستنباط.

لكن الإمام الشافعي رضي الله عنه حينما دوّن هذا العلم في مجموعٍ سماه «الرسالة» ظن بعض الناس أنه هو الواضع لهذا العلم.

وإن كتاب الرسالة للإمام الشافعي رضي الله عنه ـ وإن لم يكن مستوفياً لجميع مباحث علم أصول الفقه ـ إلاّ أنه كتاب مفيد في بابه؛ ذو أهمية كبيرة.

ثم إن معظم من أتى بعد الأخسيكتي من الأصوليين الحنفية قد استقوا في تصانيفهم من كتاب المنتخب الحسامي، كالإمام النسفي في كتابه «متن المنار» وصدر الشريعة في كتابه «التنقيح»، والإمام البزدوي في كتابه «كشف الأسرار عن أصول المنار»، وهذا مما يدل على قوة هذا المتن، ومكانة صاحبه العلمية، إذ جُعل كتابه عُمدة الأصول، وسلم الوصول إلى معارج الأصول.

الهدف من شرحي للمنتخب الحسامي:

ينحصر في أمور أربعة:

الأول: إظهار عَلَمٍ من أعلام الدين وهو «حسام الدين الأخسيكتي».

وإبراز شخصيته الفذة ومقدرته العلمية.

الثاني: تسهيل علم أصول الفقه للدارسين والمتخصصين في هذا المجال.

الثالث: المحافظة على أقوال أئمة المذاهب وآرائهم وحججهم وأدلتهم في الأصول مخافة ضياعها بتقادم العهد.

الرابع: إحياء التراث العلمي الإسلامي ونشره لدى الأوساط العلمية.

طرق تدوين علم أصول الفقه:

أول من دوّن قواعد علم أصول الفقه على أساس من الكتاب والسنة والدليل العقلي والبرهان ـ هو الإمام: محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ. في رسالته الأصولية التي أملاها على صاحبه الربيع بن سليمان المرادي. تكلم فيها في الأوامر والنواهي، والخبر والنسخ، والبيان، وحكم العلة المنصوصة من القياس.

ثم أكبّ العلماء من بعده على التأليف والبحث والنظر في قواعد هذا العلم، ونشأ عن ذلك طريقتان: طريقة الفقهاء، وطريقة المتكلمين.

أما طريقة الفقهاء فقد اعتنت بالتعريفات الفقهية، وتخريجها على الأصول، وضرب الأمثلة والشواهد، وبناء المسائل، وتقعيد القواعد من مسائل الفقه، وهي طريقة فقهاء الحنفية.

وكان من المبرّزين فيها القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي في كتابه «تقويم الأدلة» حيث وضع أقسام التربيعات للكتاب والسنة التي تتعلق بالنظم والمعنى، وكتب في القياس، وتوسع فيه، وتممّ شروطه وأبحاثه بشكل حسن، وكان من أحسن من كتب في هذا العلم من المتقدمين.

وكتب فيه أيضاً الإمام حسام الدين الأخسيكتي المتوفى سنة ٦٤٤ هـ متناً متيناً وأصلاً أصيلاً سماه: المختصر في أصول المذهب:

المعروف بالمنتخب الحسامي، وهو هذاالذي بين أيدينا.

وقد لقي هذا المتن شاناً كبيراً في الأوساط العلمية، واعتنى به طلبة العلم في ذلك الزمان، وانكبّوا على حفظه وتعلّمه؛ لاحتوائه على أصول المذهب الحنفي وقواعده ومسائله.

إلا أنه لاختصاره وقوة عباراته كان لا بد من شرحه وكشف معضلاته، وإيضاح مبهماته، فشرحه الإمام العلامة عبد العزيز البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ شرحاً مطّولاً سمّاه «التحقيق» وقد أفدت منه كثيراً.

وشرحه أيضاً العلامة أمير الاتقاني المتوفى سنة ٧٥٨ هـ سمّاه «التبيين».

ومن أحسن من كتب من المتأخرين في هذا العلم الإمام فخر الإسلام البزدوي في كتابه «كشف الأسرار عن أصول المنار»، فكان كتاباً مستوعباً لمسائل هذا العلم وأصوله.

ويمتاز هذا الكتاب بكثرة التفريعات والشواهد، وسهولة الألفاظ والتراكيب.

وشرحه أيضاً العلامة عبد العزيز البخاري، وقد أفدت منه كثيراً، وعوّلت عليه في كتابي هذا.

وأما طريقة المتكلمين فتتلخص بما يلي:

أولاً: الاستدلال العقلي، لأنه هو الغالب على المتكلمين في كلامهم.

ثانياً: تجريد صور تلك المسائل على الفقه ومناقشتها.

وأحسن من كتب فيه إمام الحرمين الجويني عبد الملك أبو المعالي المتوفى سنة ٤٧٨ هـ في كتابه «البرهان».

ومن ثَمَّ كتب من بعده تلميذه حجة الإسلام الإمام أبو حامد محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ كتابه «المستصفى».

وكتب القاضي عبد الجبار المعتزلي المتوفى سنة ٤١٥ هـ كتاباً سماه

«العهد» وشرحه أبو الحسين البصري المعتزلي أيضاً المتوفى سنة ٤٣٦هـ سماه «المعتمد».

فهذه الكتب الأربعة: البرهان والمستصفى والعهد والمعتمد التي كتبت على طريقة المتكلمين، تعدّ قواعد هذا العلم وأركانه.

ثم لخّص هذه الكتب الأربعة إمامان جليلان هما الإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ في كتابه «المحصول».

وسيف الدين الآمدي المتوفىسنة ٦٣١ هـ في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»، ولكن الرازي في كتابه «المحصول» اعتنى بكثرة الأدلة والاحتجاج، والآمدي في كتابه «الإحكام» اعتنى بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل.

أما كتاب المحصول فاختصره إمامان جليلان هما سراج الدين الأُرْمَوي المتوفى سنة ٦٨٢ هـ في كتابه «التحصيل»، وتاج الدين الأرموي المتوفى سنة ٦٥٦ هـ، وقيل غير ذلك في كتابه «الحاصل».

ثم أتى الإمام شهاب الدين القرافي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ، فاقتطف من التحصيل والحاصل مقدمات وقواعد، فهذّبها وجعلها في كتاب سماه «تنقيح الفصول».

أما كتاب الأحكام للآمدي فلخّصه أبو عمر بن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ في كتابه المعروف «بالمختصر الكبير».

ثم اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم، وحصلت زبدة طريقة المتكلمين في هذا الفن في هذه المختصرات.

الجمع بين طريقة الفقهاء والمتكلمين:

إن من أهم الكتب المؤلفة على هذه الطريقة الكتبَ التالية:

أولاً: كتاب «بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والأحكام».

تأليف مظفَّر الدين أحمد بن علي الساعاتي الحنفي المتوفى سنة ٦٩٤ هـ.

ثانياً: كتاب «تنقيح الأصول، وشرحه التوضيح لحلّ غوامض التنقيح».

تأليف صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي المتوفى سنة ٧٤٧هـ.

لخّص فيه أصول البزدوي، والمحصول للرازي، ومختصر ابن الحاجب، والمنتخب الحسامي.

كتاب «جمع الجوامع» تأليف تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي الشافعي المتوفى ٧٧١ هـ جمعه من مائة مصنف تقريباً.

وشرحه جلال الدين المحلي المتوفى سنة ٧٩١هـ.

هذه هي جملة ما كُتب وأُلِّف في علم أصول الفقه على الطرق المختلفة المذكورة قبل قليل، فهي بمثابة قوانين مستنبطة من الكتاب والسنة، تر جع إلى كلّيات الشريعة وعمومياتها، وإلى أحكام العقل الثلاثة وهي «الواجبات والجائزات والمستحيلات».

* * *

معنى أصول الفقه

أصول الفقه: مركّب، والمرّكب هو ما توقفت معرفته على معرفة مفرداته.

فالأصل: ما انبنى عليه غيره.

والفرع: ما انبنى على غيره.

فالكتاب والسنة أصل؛ لأن غيرهما يتفرع عنهما وينبني عليهما.

وكذا الإجماع، أصل.

والمسائل الفقهية فرع، لأنها انبنت على أصول.

تعريف الفـقـه

الفقه في اللغة: معناه الفهم أي «فهم الشيء» كذا في المصباح المنير.

قال ابن الأثير في النهاية: الفقه في الأصول الفهم، واشتقاقه من الشّق والفتح يقال: فقِه الرجل بالكسر يفقه فقهاً، إذا فهم وعلم.

وفقُه بالضم إذا صار فقيهاً عالماً.

وقد جعله العرف خاصاً بعلم الشريعة، وتخصيصاً بعلم الفروع منها.

والفقه في الإصطلاح: هو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية»[1].

والفقه عند الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه «هو معرفة النفس وما لها وما عليها مطلقاً»[2].

فيشتمل تعريف الإمام على الاعتقاديات كالإيمان ونحوه، وعلى الوجدانيات، كالأخلاق الباطنة والملكات النفسانية، وعلى العمليات كالصوم والصلاة والحج ونحوها.

وقال الإمام الغزالي رحمه الله في حدّ الفقه «هو عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية، كالوجوب والحظر والإباحة

---

(١) انظر مسلم الثبوت ١/ ١٠.

(٢) انظر التوضيح لصدر الشريعة ١/ ١١.

والندب والكراهية، وكون العقد صحيحاً وفاسداً وباطلاً، وكون العبادة أداء وقضاء، وأمثاله»[1].

ولا يسمى الفقيه فقيهاً مطلقاً إلا إذا اشتمل فقهه على الأقسام التالية:

أولاً: علم المشروع بنفسه.

ثانياً: إتقان المعرفة به، أعني: معرفة النصوص بمعانيها: وضبط الأصول بفروعها.

ثالثاً: العمل بالعلم المشروع، حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً؛ لأن العلم وسيلة والعمل غاية، ولا بد من تحقيق الصلات بين الوسائل والغايات، فإذا اجتمعت هذه الأشياء في إنسان كان فقيهاً مطلقاً؛ وإلا فهو فقيه من وجه دون وجه.

* * *

(١) انظر المستصفى للغزالي ١/ ٤.

تعريف أصول الفقه

الأصل لغةً: ما ينبني عليه غيره[1]، أي من حيث إنه ينبني عليه الشيء فحسب.

وفي الاصطلاح: «هو العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط المسائل الفقهية من دلائلها»[2].

وقيل: «هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق»[3].

وفي الاصطلاح أيضاً يقال عنه الدليل.

وينقسم الدليل إلى ما يفيد علماً قطعياً، وظنياً، ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله.

أقسام الأدلة السمعية:

تنقسم الأدلة السمعية إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: قطعّي الدلالة والثبوت معاً، كنصوص القرآن المفسّرة والمحكمة، والسنة المتواترة التي مفهومها قطعيّ.

القسم الثاني: قطعيّ الثبوت ظنّي الدلالة، كالآيات المؤوّلة.

---

(١) انظر تعريفات الجرجاني ص ٤٥.
(٢) انظر مسلم الثبوت ١/ ٢٤.
(٣) انظر التوضيح لصدر الشريعة ١/ ٢٠.

القسم الثالث: ظنّي الثبوت قطعيّ الدلالة، كأخبار الآحاد التي مفهومها قطعيّ.

القسم الرابع: ظنّي الثبوت والدلالة معاً، كأخبار الآحاد التي مفهومها ظنيّ.

فبالقسم الأول يثبت الفرض، وبالقسمين الثاني والثالث يثبت الوجوب، وبالقسم الرابع يثبت المندوب. والحرام في مرتبة الفرض، والمكروه تحريماً في مرتبة الواجب، والمكروه تنزيهاً في مرتبة المندوب.

* * *

الـدليـــل

الدليل لغـةً: يطلق على أمرين:

أحدهما: المرشد للمطلوب، مأخوذ من دليل القوم؛ لأنه يرشدهم.

الثاني: ما به الإرشاد، أي العلامة المنصوبة لمعرفة الدليل، كالعالَم دليل على الصانع.

واصطلاحاً: هو الموصل بصحيح النظر إلى المطلوب.

وله أسماء متعددة:

قال إمام الحرمين في «البرهان»: ويسمى الدلالة، ومستدلاً به، وحجّة، وسلطاناً، وبرهاناً، وبياناً.

وكذلك قال القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي في «تقويم الأدلة».

قال: وسواء أوجب علم اليقين أو دونه.[1]

وهو في عرف الفقهاء يطلق على الكتاب والسنة والإجماع والاستدلال.

* * *

---

(١) انظر البحر المحيط للزركشي ١/ ٥١.

موضـوع أصـول الفـقـه

موضوعه: الدليل السمعي الكليّ، أي الأدلة الأربعة المتفق عليها بين الأئمة إجمالاً لا مطلقاً، بل حال كونها مشتركة في الإيصال إلى حكم شرعي.

ومعرفة أقسام تلك الأدلة ومراتبها، ومعرفة وجوه ترجيح بعضها على بعض عند التعارض، ومعرفة الاستنباط كالبحث عن دلالة العام، والأمر والنهي، وغيرهما والمستنبط أي المجتهد.

مسائل علم أصول الفقه

مسائله: هي مطالبه الجزئية التي يطلب إثباتها فيه، كمسائل العبادات والمعاملات ونحوها للفقه، ومسائل الأمر والنهي، والعام والخاص، والإجماع، والقياس، وغيرها لأصول الفقه.

استمـداد علـم أصـول الفقـه

إن علم أصول الفقه مستمدّ من العلوم التالية لتوقُّفِه عليها:

أولاً:

علم الكلام والعقيدة، لتوقّف الأدلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه وتعالى وصدق المبلِّغ.

ثانياً:

علم المنطق لاحتياجه إلى الأقيسة، والقضايا المنطقية التي تعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ في الفكر.

ثالثاً:

علم اللغة العربية، لأن فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقفان عليها لأنهما عربيان.

رابعاً:

النصوص الشرعية كاعتبار الضرورة في إسقاط الأحكام عن الذمّة.

قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ﴾[1].

خامساً:

الأحكام الشرعية من حيث تصورها لأن المقصود إثباتها ونفيها، كقولنا: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصلاة واجبة، والربا حرام، وغير ذلك.

سادساً:

روح الشريعة، وسرّ التشريع، ومقاصده الضرورية في بعض الأحيان، كالضروريات الخمس، وهي حفظ الدين والعقل والنفس والمال والنسب.

الغاية من علم أصول الفقه

غايته:

معرفة الأحكام الشرعية عن أدلتها، والترقّي عن حضيض التقليد إذا استعمل فيما وضع لأجله من الاستنباط.

وتعدّ هذه المعرفة وسيلة إلى الفوز بالسعادة الأبدية.

---

(١) سورة البقرة أية / ١٧٣/ .

أعلم أن الاجتهاد لم يكن له مكانة في الأمم السابقة والشرائع المتقدمة، ولقد اختص الله تعالى الأمة المحمدية بالاجتهاد من سائر الأمم تكريماً لها، وتعظيماً لشأن نبينا محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[1] لذا كان النبي ﷺ يأمر أصحابه بالاجتهاد وإعمال الرأي إذا كانوا بعيدين عنه، والذي يشهد لهذا حديث[2] معاذ بن جبل رضي الله عنه حينما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن قاضياً قال له: يا معاذ بم تحكم؟ قال بكتاب الله، قال: فإن لم تجد قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد قال: أجتهد برأيي، فقال النبي ﷺ: الحمد الله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله.

هذا وقد وقع الاجتهاد من النبي ﷺ في بعض المسائل الفرعية:

منها حديث الخثعمية[3] حينما سألته عن الحجّ، فقالت: إن أبي أدركته فريضة الحج وهو شيخ كبير أيجزي أن أحجّ عنه؟ فقال لها: النبي ﷺ «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أيجزي: قالت: نعم قال: فديْنُ الله أحقّ أن يقضى».

قاس عليه الصلاة والسلام إجزاء قضاء ديْن الله على إجزاء قضاء ديْن العباد، والقياس باب من أبواب أصول الفقه بل هو أصل من أصول التشريع.

وكذلك قياسه عليه الصلاة والسلام حينما سأله سيدنا عمر رضي الله عنه عن قُبلة الصائم فقال له «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججتَه أتفطر؟ قال: لا قال فكذلك»[4].

---

(١) سورة آل عمران آية / ١١٠/ .

(٢) رواه أحمد ٥/ ٢٣٠ وأبو داود برقم / ٣٥٩٢/ والترمذي برقم / ١٣٢٧/ .

(٣) رواه مسلم برقم / ١٣٣٤/ والترمذي برقم / ٩٢٨/ وأبو داود / ١٨٠٩/ .

(٤) رواه أبو داود برقم / ٢٣٨٥/ وأحمد ١/ ٢١ .

إلى غير ذلك من الاجتهادات التي كانت من حظ النبي ﷺ.

هذا ضرب من الاجتهاد في زمن النبي ﷺ. وأما الضرب الثاني فهو الاجتهاد بعد وفاة النبي ﷺ وانتقاله إلى الرفيق الأعلى زمن الخلفاء الراشدين.

فهذا أبو بكر الصديق رضي الله عنه كانت تعرض عليه الحادثة فينظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد لها حكماً أمضاه، وإن لم يجد ما يقضي به ينظر في سنة رسول الله ﷺ؛ فإن وجد فيها أمضاه، وإن لم يجد كان يسأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام أحدهم وقال: قضى رسول الله ﷺ فيه بكذا، فإن لم يقم أحد جمع الناس واستشارهم فإذا أجمعوا على شيء قضى به، ومن هنا كان بدء الأصل الثالث من أصول التشريع وهو «الإجماع».

وكذلك كان بقية الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم أجمعين.

وكتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه هو الأصل الذي بُني عليه القضاء والحكم من بعده.

وكذلك اجتهاد ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة «بمهر المثل» وأمثال ذلك كثير، ومن هنا نشأ العلم، فالقواعد الأصولية كانت تختلج في صدور فقهاء الصحابة رضي الله عنهم، وتدور في رؤوسهم، وربما ظهر شيء منها على ألسنتهم من غير تدوين، وبعد أن انقضى عصر الصحابة وأصبحت العرب مستعربة، رأى أئمة الاجتهاد والاستنباط أن يتخذوا قوانين لاستنباط الأحكام من مصادرها الأصلية «الكتاب والسنة» مستمدين في اجتهاداتهم من أئمة اللغة، وهكذا طرأ على هذا العلم التطوير بعد النشوء إلى أن وصل إلينا مدوّناً مبّوباً مدروساً على أسس وقواعد متينة.

* * *

الاجتهاد

* تعريفه
* شروطه
* تصويب المجتهدين
* مشروعية الاجتهاد الصادر عنه
* طبقات المجتهدين
* خلو الزمان عن مجتهد

الاجتـهـاد

تعريفه:

الاجتهاد لغةً: «بذل الجهد في أي أمر من الأمور»[1].

واصطـلاحـاً: «هـو استفـراغ الفقيـه الـوسـع لتحصيـل ظـن بحكـم شرعي»[2].

شروطه:

لمّا كان علمُ أصول الفقه علماً بالأدلّة من حيث استنباطُ الأحكام منها: ـ وطريق ذلك الاجتهاد ـ كان لا بدَّ من بيان شروط الاجتهاد، وهي أربعة:

بيـــانه:

أن يجمع العلم بأمور أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

أما الكتاب:

فشرطه أن يعرف معاني القرآن لغةً وشريعةً:

أما اللغة: فأن يعرف معاني المفردات والمركبات، فيحتاج إلى اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان.

وأما الشريعة: فأَن يعرف المعاني المؤثرة في الأحكام، ومواضع التعليل، ومسالكه، وأن يعرف أقسام الدلالات ومدلولاتها من: خاصّ،

---

(١) انظر المصباح المنير ١/ ١١٢.

(٢) انظر شرح مختصر ابن الحاجب للعضد ٢/ ٢٨٩.

وعام، ومشترك، ومؤوّل، وظاهر، ونصّ، ومفسّر، ومحكم، وغير ذلك، وأن يعرف المطلق والمقّيد ودلالتهما، وأن يعرف الناسخ والمنسوخ.

وأما السنة:

فشرطها أن يعلم ما يتعلق بالأحكام، وأن يعرف المتن بمعانيه لغة وشريعة، وأن يعرف أقسام السنة من خاصّ وعامّ، وغير ذلك، وأن يعلم السند وطريقة الوصول إلينا، كالتواتر والشهرة والآحاد، وأن يتعرّفَ حالَ الرواة، وما إلى ذلك من الجرح والتعديل.

وأما الإجماع:

فشرطه أن يعلم مواضع الإجماع، لئلا يقع في مخالفة الإجماع باجتهاده.

وأما القياس:

فشرطه: معرفة أقسامه وشرائطه وأحكامه، وأن يعلم المقبول منه والمردود، ليتمكن من الاستنباط الصحيح.

مشروعية الاجتهاد والحكم الصادر عنه:

يُعَدُّ الاجتهاد أصلاً من أصول الشريعة؛ وقد تكفلّت الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة بإثبات مشروعيته، قال تعالى: «وشاوِرهم في الأمر»[1].

فالمشاورة إنما تكون فيما لا نص فيه، وحكم فيه بطريق الاجتهاد.

قال عليه الصلاة والسلام «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[2].

وعمل الصحابة رضي الله عنهم في الاجتهاد أشهر من أن يخفى، قال

---

(١) من سورة آل عمران آية / ١٥٩/ .

(٢) أخرجه البخاري ٤/ ٢٦٨ ومسلم ٢/ ٦٢.

الإمام الشهرستاني رحمه الله في الملل[1]: إذا وقعت لهم حادث شرعية من حلال أوحرام فزعوا إلى الاجتهاد، وابتدؤوا بكتاب الله تعالى، فإن وجدوا فيه نصاً أو ظاهراً تمسكوا به، وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه، وإن لم يجدوا فيه نصاً أو ظاهراً فزعوا إلى السنة، فإن رُوي لهم في ذلك خبر أخذوا به ونزلوا على حكمه، وإن لم يجدوا فزعوا إلى الاجتهاد. اهـ.

* * *

ويفيد الاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ في الظنيات، وهذا مبني على أن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد، والحق في مسائل الخلاف واحد لا يتعدد، فمن أصابه فله أجران، ومن أخطأه فله أجر واحد، كما ذكر في الحديث.

فالمجتهد مصيب ابتداءاً لطلبه الدليل، مخطيء انتهاءً لاحتمال عدم مصادفته الحق، إلا أن المخطيء من المجتهدين لا يعاقب ولا يضلَّل، بل يكون مأجوراً معذوراً، كل ما هنالك أن الحق غاب عنه لخفاء دليله، إلاّ إذا كان الدليل الموصل إلى المطلوب بيّناً فأخطأه المجتهد نظراً لتقصيره، فيعاقب على ذلك.

وأما في القطيعات والاعتقاديات فالمخطىء فيهما يعاقب ويضلل، أو يُكْفر، لامتناع الجمع بين المتنافيين، إذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه، وإثباتُ رؤية الصانع وعدمها، فالمخطىء في ذلك مخطيء ابتداءً وانتهاءً، ولا يكلف المجتهد بإصابة الحق، بل هو مكلف بالاجتهاد عند توفر شروطه؛ لأنه لا يجوز له التقليد حينئذ.

والمجتهد يُظهر أحكام الله في المسائل التي لا نصّ فيها، لا أنه

---

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني ٢/ ٣.

مثبت لها ابتداء، إذ مُثبت الأحكام ومنشئها، هو الله تعالى.

قال تعالى: ﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾[1]، وهذا يدل على أن لكل حادثة حكماً لله فيها، فإذا بان حكم الله في الحادثة بنصِّ الكتاب أو السنة أو الإجماع فذاك، وإلاّ كان الحكم كالدفين يَنبش عنه المجتهد باجتهاده ليظهره، لذلك قال العلماء: «القياس مُظهر للحكم لا مُثبت».

بهذا يتبيَّن أن المجتهد مكلف بإظهار الأحكام الشرعية الدفينة، لا أنه مفوض عن الله بوضع أحكام الله ابتداءً.

ثم اعلم أن مسائل الاجتهاد لا يجري فيها التأثيم، وإنما يجري التأثيم في أن يخالف أحدٌ موجب اجتهاده، ولقد كان الصحابة رضي الله عنهم يختلفون في مسائل الاجتهاد، ويعظم بعضهم بعضاً وكانوا يوجبون على كل مجتهد أن يأخذ بموجب اجتهاده.

وقد أجمع أهل العصور من العلماء قاطبة على أنه يسوغ لكل مجتهد أن يتبع اجتهاده، بعد أن لا يألو جُهداً، وعلى أن مسائل الاجتهاد لا يجري فيها التأثيم.

* * *

(١) سورة المائدة آية / ٥٠/ .

طبقات المجتهدين

تنقسم طبقات المجتهدين على حسب مراتبهم:

الطبقة الأولى:

مرتبة المجتهدين المستقلين، فأهل هذه الطبقة ليسوا تابعين لأحد، فهم الذين يُقعدّون القواعد، ويرسمون المناهج لأنفسهم، ويفرعون الفروع عليها، ويستنبطون الأحكام من الكتاب والسنة، ويعملون بالقياس والاستحسان وغير ذلك مما اشتمل عليه الاجتهاد، ويتصرفون في الأصول التي بنوا عليها اجتهادهم، ويتتبعون الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والآثار لمعرفة الأحكام، ويُقدمون بعض الأدلة المتعارضة على بعض، ويتعرضون لمآخذ الأحكام من تلك الأدلة، ويتكلمون في هذه المسائل التي لم يسبق الجواب فيها أخذاً من تلك الأدلة.

وأهل هذه الطبقة هم فقهاء الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، وكبارُ التابعين، أمثال سعيد بن المسيب، وإبراهيم النَخعي، وأصحاب المذاهب الأربعة: الإمام أبو حنيفة النعمان، والإمام الشافعي، والإمام مالك بن أنس، والإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنهم أجمعين، وغيرهم ممن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الأصول.

ومنهم على الصحيح الإمامان الجليلان أبو يوسف ومحمد صاحبا أبي حنيفة رحمهم الله تعالى.

الطبقـة الثانية:

مرتبة المجتهدين المنتسبين.

فأهل هذه الطبقة: تابعون لإمامهم يُسلِّمون بأصوله، ويأخذون باجتهاداته من أدلتها، ويجتهدون على مقتضى أدلة إمامهم وأصوله، وقد يخالفون إمامهم في اجتهاداته في الفروع.

قال الشيخ ولي الله الدهلوي رحمه الله[1]: المنتسب من سلّم أصول شيخه، واستعان بكلامه كثيراً في تتبع الأدلة والتنبيه للمأخذ، وهو مع ذلك متيقن بالأحكام من قبل أدلتها، قادر على استنباط المسائل منها، قَلَّ ذلك أو كثر. اهـ.

وأهل هذه الطبقة هم أصحاب الأئمة الأربعة أمثال الإمام المزني، والبويطي من أتباع الإمام الشافعي رضي الله عنه.

وأمثال الإمام عبد الله بن وهب، وأشهب بن عبد العزيز، وعبد الرحمن بن القاسم من أتباع الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه.

وأمثال الإمام إسحاق التميمي، وأبي بكر بن الأثرم، من أتباع الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه.

الطبقـة الثالثة:

مرتبة المجتهدين في المذهب:

فأهل هذه الطبقة هم المتمكِّنون من تخريج الأحكام على نصوص إمامهم، فيتتبعون إمامهم فيما انتهى إليه من أصول وفروع، ويعرفون أدلة الأحكام التي استنبطها إمامهم، مع توفر القدرة على ترجيح بعض الأقوال في المذاهب على بعض، فهم أصحاب التخريج أمثال أبي الحسن الكرخي، والفخر الرازي رحمهما الله.

---

(١) انظر عقد الجيد لشاه ولي الله الدهلوي ص ٨.

ويشترط[1] في مجتهد المذهب أن يكون عارفاً بأصول مذهبه وإمامه وقواعده، عالماً بأصول الفقه، عارفاً باللغة العربية معرفة تُمكّنه من فهم النصوص، عارفاً بالحديث اهـ.

الطبقـة الرابعة:

مرتبة المجتهدين في الفتوى:

فأهل هذه الطبقة لا يستنبطون أحكام فروع لم يجتهد فيها الأئمة، ولا يستنبطون أيضاً أحكام مسائل، لم يعرف حكمها من قبل إلا أنهم يرجحون بعض الأقوال على بعض[2]، بقوة الدليل، وهي التي أطلقها إمامهم، وذلك لتبحرهم في مذهب إمامهم، فاجتهادهم لا يكون استنباطاً مستقلاً، ولا يكون تابعاً، فهم اصحاب الترجيح، أمثال أبي الحسن القدوري، والمرغيناني رحمهما الله.

خـلوّ الزمـان من المجتهـد شرعـاً:

اختلف العلماء في جواز خلو الزمان من مجتهد شرعاً، لكن ليس مطلقاً، إنما هو على النحو التالي: فما كان قبل ظهور أشراط الساعة فهو محل الخلاف، وما كان بعد أشراط الساعة فهو محل وفاق وإجماع على جواز خلو ذلك الزمان مِن مجتهد.

فذهب الجمهور إلى جواز خلوّ الزمان من مجتهد شرعاً.

واستدلوا على قولهم هذا بقول النبي ﷺ «إن الله لا يقبض العِلم انتزاعاً ينتزعه من صدور العلماء، لكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذ لم

---

(١) انظر شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٦٧.

(٢) انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/ ٦٤١، ٦٤٢.

يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا» رواه البخاري[1].

وذهب الحنابلة إلى عدم جواز خلو الزمان من مجتهد، فإنهم لا يجوزونه شرعاً، وإن جاز عندهم عقلاً.

واستدلوا على قولهم هذا بقول النبي ﷺ «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله أو حتى يظهر الدجال، أو حتى يقاتل آخر هذه الأمة الدجال»[2].

* * *

(١) الحديث رواه البخاري ١/٣٦ ومسلم برقم /٢٦٧٣/ والترمذي برقم /٢٦٥٢/.

(٢) الحديث رواه مسلم برقم /١٩٢٢/ وأحمد ٥/١٠٣.

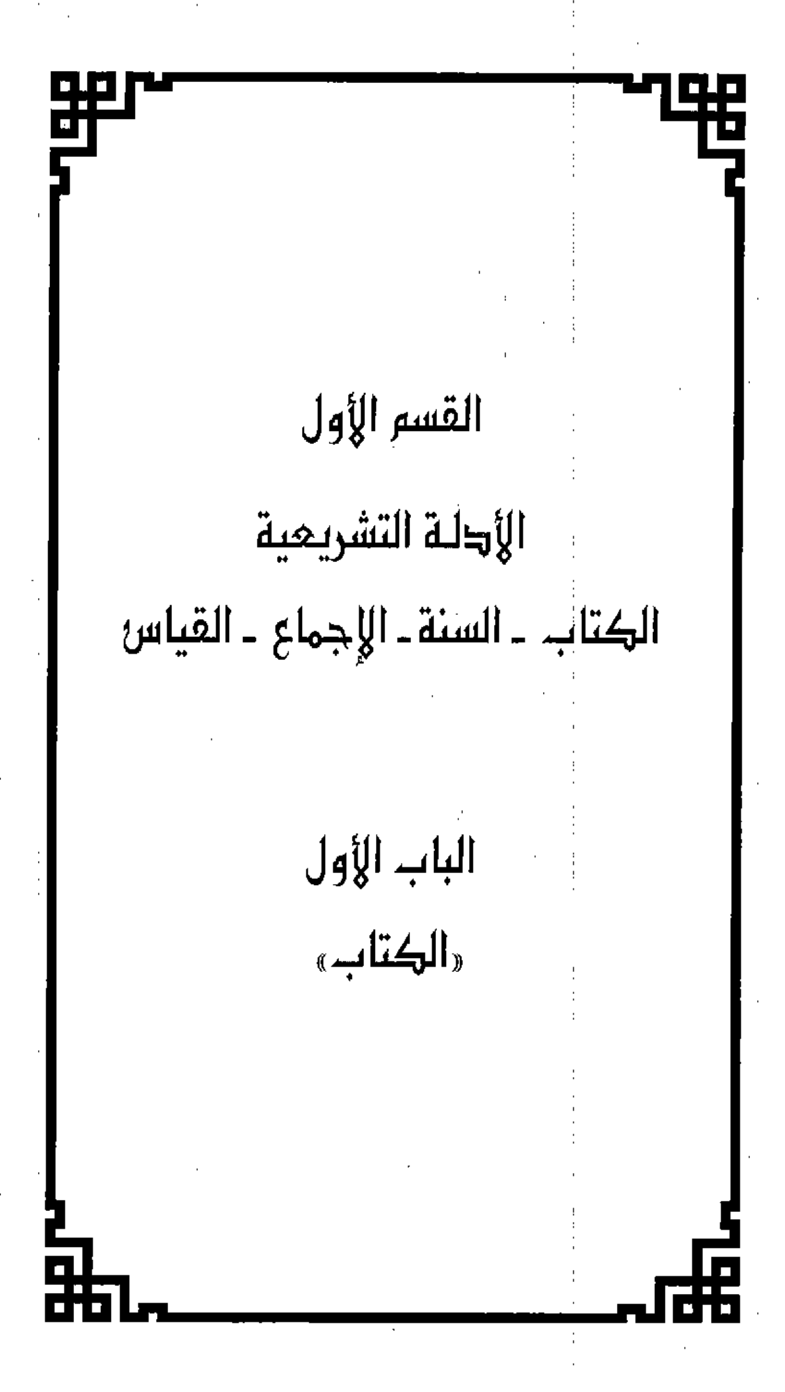
المذهب في أصول المذهب

على

المنتخب

لسلطان الشريعة وبرهان الحقيقة العلامة
حسام الدين محمد بن محمد الإخسيكتي الحنفي
المتوفى سنة ٦٤٤ هـ

تأليف
الدكتور وليّ الدّين محمد صالح الفرفور



القسم الأول

الأدلة التشريعية

الكتاب - السنة - الإجماع - القياس

الباب الأول

«الكتاب»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الإمام الأجل، حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الأخْسِيكتي رحمه الله.

أما بعد:

حمداً لله على نواله والصلاة [والسلام] على رسوله محمد وآله، [وبعد] فإنَّ أصولَ الشرع ثلاثة:

الكتابُ، والسنةُ، وإجماعُ الأمةِ، والأصل الرابع: القياسُ المستنبط من هذه الأصول الثلاثة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

(قال الشيخ الإمام الأَجلّ، حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الأخسيكتي رحمه الله)نسبة إلى بلدة أخسيكت: مدينة بما وراء النهر على شاطىء نهر الشاش[(١)].

(أما بعد: حمداً لله على نواله، والصلاة [والسلام] على رسوله محمد وآله، وبعد: فإن أصول الشرع) الأصول جمع أصل وهو لغةً: عبارة عما يُفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره[(٢)]. والأصول (ثلاثة: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والأصل الرابع القياس) أفرده بالذكر لظنيته، وكونه مستخرجاً من الثلاثة قبله، وهو (المستنبط من هذه الأصول الثلاثة) والاستنباط لغةً: هو استخراج الماء من العين، من قولهم: نبط الماءُ إذا خرج من منبعه.

---

(١) انظر معجم البلدان لياقوت ١/ ١٤٨، ومراصد الاطلاع ١/ ٤١.

(٢) انظر تعريفات الجرجاني ص ٤٥، ١٦٧.

[تعريف الكتاب]

أمّا الكتاب: فالقرآن المنزَّل على الرسول ﷺ المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً، بلا شبهة.

وهو النظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء، وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه.

واصطلاحاً: هو استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة(1).

تعريف الكتاب:

(أما الكتاب: فالقرآن المنزل على الرسول ﷺ) احترز به عن الأحاديث الإلهية والنبوية (المكتوب في المصاحف) احترز به عن المنسوخ تلاوة، سواء بقي حكمه أم لا. (المنقول عنه نقلاً متواتراً) احترز به عن المنقول بالآحاد، كقراءة أُبيّ بن كعب رضي الله عنه «فعدةٍ من أيام آخر متتابعات». (بلا شبهة) احترز به عن المنقول بالشهرة، كقراءة عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه «فاقطعوا أيمانهما».

(وهو النظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء) هذا قول جمهور العلماء، إذ الإعجاز في النظم والمعنى معاً، لتعلقه بالبلاغة والفصاحة.

(وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه)(2) لأن القرآن عنده

---

(1) التعريفات ص/ ٣٨.

(2) هو الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي التميمي الكوفي، أصله من فارس كان فقيهاً ورعاً متقناً تاجراً، ياكل من كسب يده، شهد له العلماء بالفقه وجودة الرأي، قال ابن المبارك: أفقه الناس أبو حنيفة، ما رأيت في الفقه مثله، ولولا أن الله تعالى أغاثني بأبي حنيفة لكنت كسائر الناس.
أخذ أبو حنيفة الفقه والحديث عن حماد بن أبي سليمان، وعطاء، ونافع، وابن=

إلا أنه لم يَجعل النظمَ ركناً لازماً في حقِ جوازِ الصلاةِ خاصةً.

اسم للمعنى والنظم تحقيقاً كالعبارة العربية، أو تقديراً كالفارسية.

والمراد بالنظم العبارات وبالمعنى مدلولاتها.

(إلا أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلاة خاصة) بل جعله ركناً غير لازم يحتمل السقوط «رخصة إسقاط» لأن الصلاة حالة مناجاة مع الله تعالى، والنظم غير مقصود، فجوّز القراءة في الصلاة بالفارسية مع القدرة على العربية، لكنه رجع عن هذا القول إلى قول الصاحبين.

فقد روى نوح بن أبي مريم رجوعه إلى قول الصاحبين والعامةِ من عدم جواز الصلاة بالفارسية مع القدرة على العربية.

وهو اختيار القاضي أبي زيد الدَّبوسي وعامة المحققين وعليه الاعتماد والفتوى[1] اهـ.

* * *

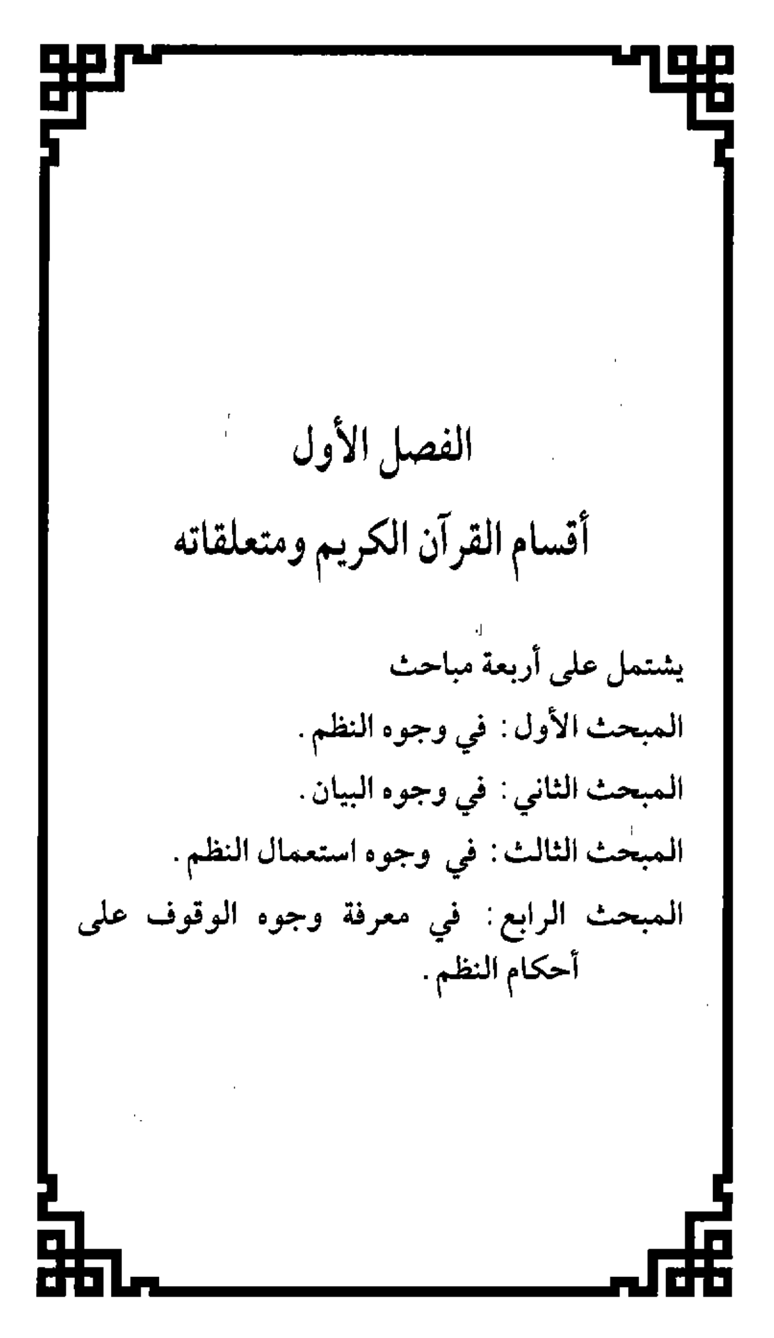
= هرمز، وقتادة، وعمرو بن دينار وغيرهم، روى عنه أصحابه: أبو يوسف، وزفر، والحسن بن زياد، وغيرهم.

قال الشافعي رضي الله عنه: الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة.

وكان أبو حنيفة يقول: آخذ بكتاب الله، فإن لم أجد فيه نَصاً، فَبسنة رسول الله ﷺ فإن لم أجد فبقول الصحابة، آخذ بقول من شئت منهم، ولا أخرج عن أقوالهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى القول إلى إبراهيم، والشعبي، وابن سيرين، فهم قد اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا. ولد رضي الله عنه سنة ٨٠ هـ وتوفي في السجن سنة ١٥٠ هـ ودفن ببغداد.

انظر المختصر في علم رجال الأثر ص ١٢٤.

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ٧٨.



الفصل الأول

أقسام القرآن الكريم ومتعلقاته

يشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول: في وجوه النظم.

المبحث الثاني: في وجوه البيان.

المبحث الثالث: في وجوه استعمال النظم.

المبحث الرابع: في معرفة وجوه الوقوف على أحكام النظم.

الفصل الأول

وأقسام النظم والمعنىٰ فيما يَرجع إلى معرفةِ أحكام الشرع أربعةٌ:

الفصل الأول

أقسام النظم والمعنى في القرآن الكريم

(أ قسام النظم والمعنى) تسمى أقسام التربيعات التي بلغت ثمانين قسماً أو أكثر.

واضعها: القاضي الإمام أبو زيد الدَّبوسي رضي الله عنه وهذه الأقسام:

(فيما يرجع إلى أحكام الشرع أربعة) يقصد بأحكام الشرع: الأحكام الفقهية الثابتة بخطاب الشارع الناتجة عنه، كالوجوب والحرمة والنفاذ واللزوم وغيرها، المتعلقة بالقرآن الكريم، لا الحكم الاصطلاحي الذي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفيين. . .

المبحث الأول

«القسم الأول»

وجـــوه النـــظم

وجـوه النظـم صيغـةً ولغـةً: وهـي أربعـة: [الخـاص، والعـام، والمشترك، والمؤول]. والخَاصُّ: هو كل لفظ وضع لمعنى معلوم

وجـــوه النظـــم

(وجوه النظم صيغة) المراد من الصيغة الهيئة العارضة للَّفظ.

(ولغة) المراد من اللغة مادة اللفظ وجوهر حروفه.

فالمفهوم من حروف «ضرب» نفس الضرب، ومن هيئته: وقوع الفعل في الزمن الماضي.

(وهي أربعة: الخاص، والعام، والمشترك، والمؤول).

واليك بيانها بالتفصيل.

الخاص

تعريفــه:

(و) الخاص: (هو كل لفظ وضع لمعنى معلوم) احترز به عن المهمل «كزيد» وعما كانت دلالته بالوضع «كالمحّرفات من الألفاظ التي وضعها العوام» واحترز به أيضاً عمّا كانت دلالته بالطبع، كالدلالة «اح» على وجع

الصدر، وعمّا كانت دلالته بالعقل، كدلالة «اللفظ المسوع من وراء جدار على وجود قائله» ويحترز بقوله (على الانفراد) عن العام؛ لأنه لا انفراد فيه عن الأفراد، فلفظ «رجال» عام أفراده منظورة.

(و) يطلق الخاص أيضاً على (كل اسم وضع لمسمّى معلوم على) سبيل (الإنفراد) وانقطاع المشاركة، بمعنى أنه لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، مثل زيد وعمرو وغيرهما من أسماء الأعلام. وهذا هو مراد الأصوليين من اللفظ الخاص، وليس المراد من الخاص أن تكون خصوصية اللفظ بالنظر إلى ما هو أعم وأشمل منه، كخصوصية لفظ «الإنسان» بالنسبة للفظ الحيوان، فلفظ الإنسان خاص من باب خصوص الجنس، لكن يصح أن يقال على مدلوله، وهو أفراد الإنسان، وعلى غير مدلوله، وهو أفراد الحيوان، لفظ الحيوان من جهة واحدة، وهي الحيوانية، ولهذا الاشتراك خرج من أن يكون مراداً عند الأصوليين.

أقسام الخاص:

ينقسم اللفظ الخاص عند الأصوليين إلى ثلاثة أقسام:

الأول: يُسمّى «خصوص الجنس». وهو ما كان مشتملاً على كثيرين متفاوتين في أحكام الشرع مثل «إنسان».

الثاني: يسمى «خصوص النوع» وهو ما كان مشتملاً على كثيرين متفقين في الحكم الشرعي مثل «رجل».

الثالث: يُسمّى «خصوص العين» وهو ما كان له معنى واحد مثل «زيد» وهذا هو المطلوب هنا. ثم إن هذا التنويع والتقسيم للخاص إنما هو من حيث الشرع، بخلاف ما يقوله أهل الحكمة والمنطق.

العَـــامّ

وهو: كُـلُّ لفـظٍ ينتـظِمُ جمعـاً مِـنَ المُـسَّميـاتِ لفـظـاً ....

مثال الخاص:

ومثال الخاص لفظ ثلاثة في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[1] فهو اسم لعدد معين معلوم على سبيل الانفراد، يتناول المخصوص قطعاً لأجل ما أريد به من تعلق وجوب التربص به، من غير زيادة عليه ولا نقصان، ولا يستقيم هذا المعنى للخاص إلاّ بحمل لفظ القرء في الآية على الحيض.

إذ لو كان المراد منه الطهر كما هو مذهب الجمهور لبطل موجب الخاص وهو «ثلاثة» إما بالزيادة على مدلوله أو بالنقصان، ويظهر أثر ذلك فيمن طلَّق امرأته في أثناء الطهر طلاقاً بائناً، ووجبت عليها العدة. فالطهر الذي طُلِّقت فيه إمّا أن يُحتسب من العدَّة أو لا يحتسب، فإن احُتسب وجب طهران وبعض، وإن لم يُحتسب وجب ثلاثة أطهار وبعض، وكلاهما يخالف لفظ ثلاثة، وهذا لا يجوز عند الحنفية.

حكم الخاص:

أن يتناول مدلوله قطعاً ويقيناً لما أريد به من الحكم الشرعي وضعاً. قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[2]: حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغةً؛ لأنه عامل فيما وضع له بلا شبهة ا هـ وهو بيِّن بنفسه لا يحتاج إلى بيان.

العـــام

تعريفـه:

(وهو: كُـلُّ لفظٍ ينتظِمُ جمعاً منَ المسَّميات لفظاً) المراد من اللفظ

---

(١) سورة البقرة آية/ ٢٢٨.

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ١٢٨ بتصرف.

«الصيغة» واللفظ العام: يمكن أن يكون عاماً صيغة ومعنى «كرجال».

ويمكن أن يكون عاماً معنى فقط «كقوم ورهط».

(أو معنى) المراد من المعنى: عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة «كمَنْ وما» فإنهما ليست باسم جمع.

وقيل: في تعريف العام: «هو ما يتناول أفراداً متفقةَ الحدود على سبيل الشمول»[1] وقال الإمام الغزالي رحمه الله في المستصفى: «هو اللفظ الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً»[2].

وقد قسم الشافعية العام إلى قسمين: عموم الشمول، وعموم البدل.

وأمّا عموم الشمول: فهو لفظ كليّ يحكم فيه على كل فرد من أفراده كلفظ «رجال».

وأما عموم البدل: فهو لفظ كليّ لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وهو «المطلق» مثل «بقرة».

فالمطلق عندهم قسيم العام إلا أن تسميته عاماً تكون باعتبار أن موارده غير منحصرة، لا أنه عام في نفسه، ويقال له «عموم الصلاحية» وإذا أطلق العموم عندهم فإنه يقع على مسمّى عموم الشمول، وهو المقصود به ههنا.

مثال العام:

مثاله: قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[3]. فلفظ «المشركين» عام

(١) انظر كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/ ١٥٩.

(٢) انظر المستصفى للإمام الغزالي ٢/ ٣٢.

(٣) سورة التوبة آية/ ٥.

[حكم العام]

وحكمُهُ: أنّـهُ يُوْجِبُ الحكْمَ فيما تناولَهُ قطعاً ويقيناً، كالخاصِّ فيما تناولَه.

يتناول جميع ما صدق عليه هذا اللفظ من الأفراد في دخوله في الحكم.

حكم العام

(وحكمه: أنه يوجب الحكمَ فيما تناوله قطعاً ويقيناً) أي إن العام عند الحنفية قطعيّ مساوٍ للخاص في القطعيّة، حتى صح نسخ الخاص به إن كان متأخراً، كحديث العُرنيين، نُسخ بقوله عليه الصلاة والسلام «استنزهوا من البول»[1]، فلا يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ابتداءً، أي ما لم يُخَصَّ بقطعيّ مثله، وهذا عند مشايخ العراق، والقاضي أبي زيد الدبوسي، وفخر الإسلام البزدوي، وشمس الأئمة السرخسي، ومن تابعهم.

وقال مشايخ سمرقند، وأصحاب الشافعي رحمهم الله: إن العام لا يتناول المدلول قطعاً، لاحتمال التخصيص، فيكون ظنيناً، فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس، وقد قال الإمام الشافعي رضي الله عنه مقالته المشهورة «ما من عام إلاّ وقد خُصَّ وما لم يُخَصّ يحتمل التخصيص، فإذا طرأ على الدليل الاحتمال كساهُ ثوبَ الإجمال، فبطل به الاستدلال» أي بطلت القطعية فجاز تخصيصه لما ذكر.

---

(١) أخرجه الدارقطني والحاكم. انظر الدراية ١/ ٥٩ و٩٢ ـ ٩٣.

[و] هوَالمذْهَبُ عندنا، خلافاً للشافعيِّ [رضيَ اللهُ عنْه] إلاّ إذَا لحِقهُ خصوصٌ معلومٌ أو مجهولٌ، كآيةِ البيْع،

وإلى هذا ذهب الإمامان مالك بن أنس وأحمد بن حنبل رضي الله عنهما، واختاره إمام الحرمين الجويني والغزالي وأبو الحسين البصري وغيرهم كالرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي[1].

واعلم أن هذا الخلاف وقع فيما لم يقم الدليل على انتفاء التخصيص فيه، أما إذا قام الدليل على انتفائه كقوله تعالى: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[3] كانت دلالته قطعية اتفاقاً.

(وهو المذهب عندنا) أي عند الحنفية كما مَرَّ (خلافاً للشافعي رضي الله عنه)[4] والجمهور (إلاّ إذا لحقه خصوصٌ معلومٌ أو مجهولٌ) استثناء من المذَهب عندنا (كآية البيع) وهي قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾[5] فلفظ البيع عام، لدخول لام الجنس فيه، ولا عهد، والربا

---

(١) انظر قواطع الأدلة لابن السمعاني ص ٣٠١.

(٢) سورة البقرة آية / ٢٨٤/ .

(٣) سورة الحجرات آية / ١٦/ .

(٤) هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي القرشي رضي الله عنه، يلتقى نسبه مع النبي ﷺ في عبد مناف، ولد سنة ١٥٠ هـ بمدينة غزة، وتوفي بمصر سنة ٢٠٤ هـ حفظ القرآن في صباه، واستفاد العربية والفصاحة؛ ورحل إلى دار الهجرة بعد أن حفظ الموطأ، وأقرأه على مالك رضي الله عنه. ورحل إلى العراق، والتقى فيها بأصحاب الإمام أبي حنيفة، كمحمد بن الحسن الشيباني وغيره، ثم أمَّ مصر ونزل الفسطاط، ونشر هناك مذهبه الجديد بنفسه، ثم نشر أصحابه مذهبه من بعده، كالربيع بن سليمان المرادي، والمزني، وغيرهما.

(٥) سورة البقرة آية / ٢٧٥/ .

خُصَّ من «وأحل الله البيع» فهو بعد بيان الرسول ﷺ مثالٌ للخصوص المعلوم، وقبل بيانه مثالٌ للخصوص المجهول. (فحينئذ يوجب الحكم على تجوز أن يظهر الخصوص فيه بتعليله أو تفسيره).

ومراد المصنف رحمه الله: أن العام إذا لحقه خصوص سواء كان معلوماً أو مجهولاً، يصير ظنياً، لكن لا يسقط الاحتجاج به إلا إذا كان مجهولاً، فقيل: لا يبقى حُجّة. وقيل يبقى حجة كما كان.

ثم إن العلماء اختلفوا بتخصيص العام بالدليل الظني ابتداءً على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب الجمهور إلى جواز تخصيص عموم القرآن الكريم بخبر الواحد ابتداءً.

حجة الجمهور: أن خبر الواحد دليل موجِب للعمل، فما دَلّ على وجوب العمل به فهو الدليل على جواز التخصيص به، وهذا لأن العمل بالدليلين واجب، ولا يجوز ترك دليل إذا أمكن العمل به، والقول بجواز التخصيص بخبر الواحد عمل بالدليلين، والقول بعدم الجواز ترك لدليل السُّنة.

المذهب الثاني: ذهب أكثر الحنفية إلى عدم جواز تخصيص عموم القرآن الكريم بخبر الواحد ابتداءً.

حجة الحنفية:

أولاً: أن الكتاب موجِب للعمل والعلم، فلا يجوز أن يُخَصّ بما يوجب العمل دون العلم، ولأنه إسقاط بعض ما تضمَّنه الكتاب، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد.

ثانياً: أن التخصيص نوعُ تركٍ، فيكون تخصيص الكتاب بخبر الواحد ترك ما يفيد العلم بما يفيد الظن، فلا يجوز. هذا هو المشهور من مذهب

الحنفية كما نقله أبو بكر الجصاص، وعيسى بن أبان[1] رحمهما الله.

المشترك

تعريفـه:

(المشترك: هو ما اشترك فيه معانٍ أو أسَامٍ على سبيل الانتظام) أي ما احتمل أكثر من معنى.

مثال المشترك: لفظ «العين» اسم يطلق لعين الناظر، وعين الشمس، وعين الماء وغير ذلك. وهذا المثال يصلح لاشتراك الأسماء، أي «المسميات»، ولاشتراكِ المعاني على حدٍّ سواء، وذلك لأن لفظ «العين» إن كان موضوعاً بإزاء عين الشمس والماء، فهو نظير الأسماء، وإن كان موضوعاً بإزاء مفهومات هذه الألفاظ فهو نظير اشتراك المعاني. وكذلك لفظ «القُرْء» إن كان المقصودُ منه الأسماءَ الجامدةَ كالحيض والطهر، فهو من اشتراكِ الأسماء، وإن كان المقصودُ منه الجمعَ والانتقالَ، فهو من اشتراك المعاني، ويمكن أن يتعلق لفظ القرء بجموع الأسماء والمعاني.

وقيل في تعريفه: «هو كل لفظ يشترك فيه معانٍ أو أسام لا على سبيل الانتظام، بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد، وإذا تعين الواحد مراداً به انتفى الآخر»[2] وقيل أيضاً: «هو ما وضع لمعنيين مختلفين، أو لمعان مختلفة الحقائق»[3].

---

(١) انظر قواطع الأدلة لابن السمعاني ص / ٣٠٢/ .

(٢) انظر أصول السرخسي ١ / ١٢٦ .

(٣) انظر أصول الشاشي ص / ٣٦.

وقيل: أيضاً: «هو ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير»[1].

وقيل أيضاً: «هو ما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل»[2].

عموم المشترك:

اختلف العلماء في عموم المشترك على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب الجمهور: إلى القول بعموم المشترك، وقالوا: يجوز استعمال المشترك في أكثر من معنى، واستدلوا فيما ذهبوا إليه بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾[3].

وقالوا: الصلاة من الله تعالى رحمة، ومن الملائكة استغفار، ومن العباد الدعاء، وقد استعملت هذه المعاني المختلفة بلفظ واحد، وهو «الصلاة».

المذهب الثاني: ذهب الحنفية إلى عدم القول بعموم المشترك، وقالوا: لا يجوز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد، لا حقيقة ولا مجازاً.

أما حقيقة: فلأن الواضع لم يضعه إلاّ لمعنى واحد، لأن الوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى الموضوع له، ويوجب أيضاً أن يكون هذا المعنى تمامَ المراد باللفظ، فاعتبار كُلٍّ من الموضوعين ينافي اعتبار الآخر، قال صدر الشريعة رحمه الله[4]: ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ١/ ٣٢، وتعريفات الجرجاني ص ٢٧٤.

(٢) انظر كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/ ١٩٩.

(٣) سورة الأحزاب آية / ٥٦/.

(٤) انظر التوضيح على التنقيح ١/ ٦٦.

عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين. لأن سببه الابتلاء إن كان الواضع هو الله تعالى، أو الإبهام، أو اختلاف الواضعين، إن كان من غير الله تعالى.

وأما مجازاً: فلئَلاّ يلزمَ الجمع بين الحقيقة والمجاز معاً مرادين بلفظ واحد، وهذا باطل عندنا.

بيـان اللـزوم:

أنه لو أريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في إطلاق واحد، وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز.

جـواب الحنفيـة علـى استـدلال الجمهـور بالآيـة[1]:

إن في الآية لم يوجد استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد، وأن هذه الآية ليست من المتنازع فيه، لأن سياق الآية يدل على إيجاب اقتداء المؤمنيين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي ﷺ، فعلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع. سواء كان معنى حقيقياً أو معنى مجازياً.

أما المعنى الحقيقي فهو الدعاء. فالمراد والله أعلم: أنه تعالى يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النبي ﷺ، ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة.

فالذي قال: إن الصلاة من الله تعالى رحمة، فقد ارد لازم هذا المعنى، لا أن الصلاة وضعت للرحمة حقيقة.

وأما المعنى المجازي للصلاة: فكإرادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام.

---

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ١/ ٦٧.

وحُكمُهُ: التوقُّفُ فيه بشرط التأمُّل، ليترجحَّ بعضُ وجُوهِه.

«الـمُـؤَوَّل»

والمُوَوَّلُ: هو ما ترجَّحَ مِنَ المشتَرَكِ بعضُ وجوهِهِ بغالِبِ الرأْيِ . . .

ثم إن اختلف ذلك المعنى لأجل اختلاف الموصوف فلا بأس به[1].

حكم المشترك:

(وحكمه: التوقف فيه بشرط التأمل) في صيغته وسياقه وسباقه من الأدلة والأمارات (ليترجح بعض وجوهه) على بعض بطريق اللغة مثلاً، كما تأمل علماء اللغة في مادة «ق ر ء» فوجدوا أنها تفيد معنى الجمع والانتقال، والجمع والانتقال هنا: هو جمع الدم في رحم المرأة، وانتقاله إلى خارج الرحم زمن الحيض وهذا يسمى حيضاً لا طهراً، فترجح الحيض على الطهر.

المـــؤول

تعريفـه:

(والمؤول: هو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي) أي بالظن، سواء كان خبرَ الواحد أو القياس.

واحترز به عمّا ترجح بالنص، فإنه يكون مُفَسَّراً لا مُؤَوَّلاً.

والأولى أن يقال في تعريف المؤول «هو ما ترجح بعض محتملاته بدليل فيه شبهة».

مثال المؤول:

الحيض: الذي ترجح على الطهر بلفظ «القرء».

---

(١) انظر التوضيح لصدر الشريعة ١/ ٦٨.

وحكمُـهُ: العملُ بـهِ على احتمالِ الغَـلَـطِ.

الفرق بين التفسير والتأويل:

أعلم أن الفرق بين التفسير والتأويل يتلخَّص في وجوه:

الأول: أن التفسير: علمُ الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم يخبرون عن القرآن في شأن من نزل فيه، وعن سبب نزوله، لمشاهدتهم التنزيل فيه بالعلم.

والتأويل: علمُ الفقهاء فإنهم يُبيّنون محتملات الألفاظ للمعاني، فهم يقولون فيه بالرأيْ ولا يبعد أن يكون هذا أيضاً علمَ الصحابة؛ لأن من شاهد التنزيل علم التأويل.

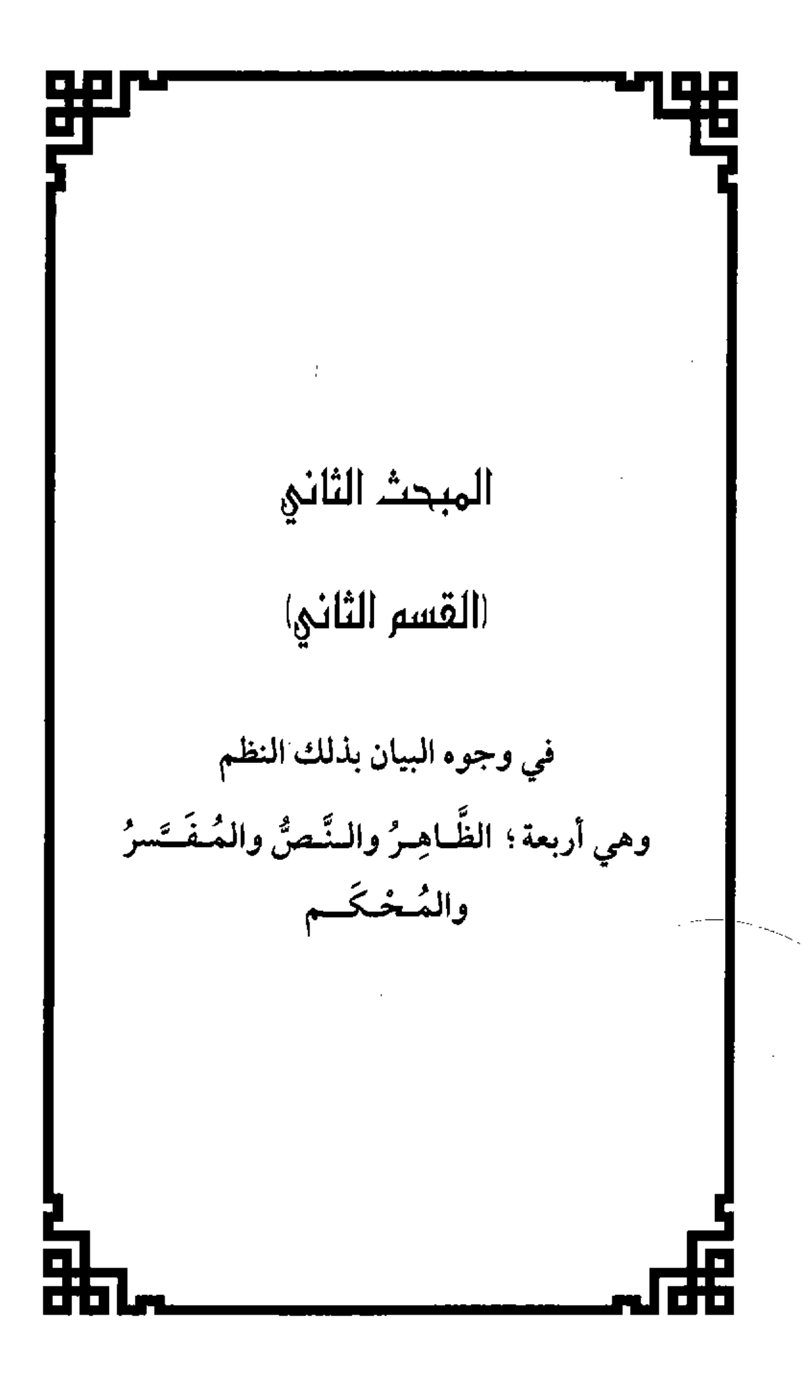
الثاني: التفسير: بيان لفظٍ لا يَحْتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل: توجيه لفظ يتوجه إلى معانٍ مختلفة ومن ثَمَّ إلى واحد منها بما ظهر عنده من الأدلة.

الثالث: التفسير: هو القطع على أن المراد باللفظ هذا، فإذا قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسيراً صحيحاً مستحسناً، وإن قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأي، وهو حرام، لأنه شهادة على الله بما لا يُـؤْمَنُ أن يكون كذباً.

وأما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأي دون القطع، فلم يكن فيه شهادة على الله.

حكـم المـؤول:

(وحكمه: العمل به على احتمال الغلط) أي في الرأي لأن ترجيحه كان بدليل ظني، والرأي كما قيل: لاحَظَّ له في إصابة الحق على وجه القطع، بخلاف التفسير، لأن التفسير عرف بدليل قاطع لا شبهة فيه.



المبحث الثاني

(القسم الثاني)

في وجوه البيان بذلك النظم

وهي أربعة؛ الظَّـاهِـرُ والـنَّـصُّ والمُـفَـسَّـرُ والمُـحْـكَـم

«الظــاهــر»

وهُوَ ما ظهَرَ المرادُ بنفْسِ الصِّيْغَةِ. . . . .

القسم الثانـي
في وجـوه البيــان

الظــاهر

تعريفـه:

(الظاهر: وهو ما ظهر المراد بنفس الصيغة) احترز به عن الخفيّ والمشكل، فإن ظهور معناهما ليس بنفس الصيغة، بل لأمر آخر.

وقيل في تعريفه: «هو ما يُعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل»[1].

حكم الظاهر:

وحكمه: وجوب العمل بما ظهر منه، واتضح على سبيل القطع عند عامّة المتأخرين، ويثبت به الحدود والكفارات.

وهذا إذا كان من قبيل الظاهر «الخاص» فإنه لا خلاف في قطعيته، بمعنى عدم الاحتمال الناشيء عن دليل، وأما إذا كان من قبيل الظاهر «العام» فهو محلّ اختلاف.

مثال الظاهر:

حِلّ البيع وحرمة الربا في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[2].

فإنه ظاهر فيهما لا يحتاج إلى تأمل.

ومن الظواهر أيضاً: مطلَق صيغة الأمر، فإنه ظاهر في الوجوب، إلاّ إذا دلّ الدليل على خلافه.

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ١٦٣.

(٢) سورة البقرة آية / ٢٧٥/.

«الـنَّـصّ»

وهوَ ما ازدادَ وضوحاً على الظَّاهر، لمعنىً في المتكَلِّم، نحوَ قولِهِ تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ فإنه ظاهرٌ في الإطلاق، نَصٌّ في بيانِ العدَدِ، لأنهُ سيْقَ الكلامُ لأجْلِهِ. . . .

ومن الظواهر أيضاً: صيغ العموم، فإنها ظاهرة في إفادتها العموم من غير تأمّل.

النـــص[1]

تعريفـه:

(النص: وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم) أي بقرينة منه سباقاً أو سياقاً، يزداد بها الانجلاء والوضوح فوق ما يكون للصيغة نفسها (نحو قوله تعالى ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ﴾[2] (فإنه ظاهر في الإطلاق) أي في الإباحة (نص في بيان العدد، لأنه سيق الكلام لأجله) بدليل قوله تعالى: «مثنى وثلاث ورباع» وعند جمهور الأصوليين: النص «هو اللفظ الذي لا يحتمل التأويل» أو «هو الذي يدل على معناه دلالة قطعية»[3].

وقد عرّفه السرخسي بقوله: النص «ما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن

---

(١) النص مأخوذ من قولك نصصت الدابة إذا حملتها على سير فوق السير المعتاد فيها بسبب باشرته.
ومنه المنصة، فإنه اسم للعرش الذي تحمل عليه العروس فيزداد ظهوراً بنوع تكلف. انظر أصول السرخسي ١/ ١٦٤.

(٢) سورة النساء آية /٣/.

(٣) انظر المستصفى للإمام الغزالي ١/ ٣٨٤.

باللفظ من المتكلم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة»[1].

ثم إنَّ النص فيه ثلاثة اصطلاحات:

قيل: ما دل على معنى قطعاً، ولا يحتمل غيره قطعاً «كأسماء الأعداد».

وقيل: ما دل على معنى قطعاً وإن احتمل غيره «كصيغ الجموع» في العموم، فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً وتحتمل الاستغراق.

وقيل: ما دل على معنى كيف ما كان.

حكـم النـص:

وحكمه: وجوب العمل بما اتضح على احتمال تأويل مجازي، كما نقول: «جاءني زيد» فيحتمل خبره ورسوله بطريق المجاز، وهذا الاحتمال المجازي لا يخرج النص عن كونه قطعياً، لأنه احتمال ناشيء عن غير دليل، كما أن الحقيقة تحتمل المجاز، واحتمالها المجاز لا يخرجها عن كونها حقيقة، ما لم ترد قرينة المجاز، فكذا ههنا.

بيـان ازديـاد وضوح النص علـى الظـاهر:

اعلم أن وضوح النص يظهر عند المقابلة بالظاهر عاماً كان أو خاصاً. إلاّ أن تلك القرينة لمّا اختصت بالنص دون الظاهر جعل بعضهم الاسم للخاص فقط.

وقال بعضهم: النص يكون مختصاً بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر، وليس كذلك عندنا، فإن العبرة لعموم

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ١٦٤.

«المُـفَـسَّر»

والمُفَسَّرُ: وهوَ ما ازْدَاد وضوحاً على النَّصّ، على وجْهٍ لا يبقَى فيهِ التَّأْويلُ والتَّخْصيصُ، نحوَ قولِهِ تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾». . . .

الخطاب لا لخصوص السبب فيكون النص ظاهراً لصيغة الخطاب، نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها[1].

بيـانـه:

قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[2] فإنه ظاهر في إطلاق البيع، نص في الفرق بين البيع والربا، بمعنى الحل والحرمة، لأن السياق كان لأجله، فإنها نزلت رداً على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربا، كما قال تعالى ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[3].

المُـفَـسَّـر

تعريفـه:

(والمفسر: هو ما ازداد وضوحاً على النص) والظاهرِ أيضاً، لأن احتمال التأويل قائم فيهما، منقطع عن المفسَّر. (على وجه لا يبقى فيه احتمال التأويل والتخصيص) أي ينقطع به احتمال التأويل إن كان خاصاً، واحتمال التخصيص إن كان عاماً. نحو قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾[4] هذا مثال للمفسر من كلام الشارع.

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ١٦٤.
(٢) سورة البقرة آية / ٢٧٥/ .
(٣) سورة البقرة آية / ٢٧٥/ .
(٤) سورة الحجر آية / ٣٠/ .

فإن اسم الملائكة عام فيه احتمال الخصوص، فبقوله «كلهم» ينقطع هذا الاحتمال ويبقى الجمع والتفريق فبقوله «أجمعون» ينقطع احتمال الإفتراق.

وأما مثال المفسر من غير كلام الشارع «فيمن تزوج امرأة شهراً» يكون ذلك متعة لا نكاحاً، لأن قوله «تزوجت» نص للنكاح، ولكن إحتمال المتعة فيه قائم وقوله «شهراً» مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح، فإن النكاح لا يحتمل التوقيت بحال، فإذا اجتمعا رجّحنا المفسر، وحملنا النص على المفسر، فكان متعة لا نكاحاً.

وقيل في تعريف المفسر «هو ما ظهر المراد به من اللفظ ببيان من قبل المتكلم، بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص»[1].

وقيل أيضاً «هو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً، على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل»[2].

بيـان ازديـاد وضـوح المفسـر:

اعلم أن ازدياد وضوح المفسر يكون بما هو قطعي لا شبهة فيه، كلفظ «كلهم» و«أجمعون» في الآية، فإنه لا يكون محتملاً إلا وجهاً واحداً لكن يبقى فيه احتمال النسخ كما سيأتي.

حكم المفسر:

(وحكمه: الإيجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص ولا تأويل) أي أن

(١) انظر أصول الشاشي ص /٧٦/.

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ١٦٥.

إلاّ أنَّـهُ يحتِملُ النَّسْخَ.

«المُـحْـكَـم»

فإذَا ازْداد قوَّةً وأحْكِمَ المُرادُ بهِ عنِ التبديْلِ سُمِّيَ مُحْكَماً،

حكمه زائد على حكم النص والظاهر. (إلا أنه يحتمل النسخ) في نفس الأمر، لا في قوله تعالى «فسجد الملائكة» الآية لأن هذا خبر، والنسخ لا يجري في الإخبار؛ لأنه يؤدي إلى الكذب والغلط، وهو محال على الله تعالى. فأما اللفظ فيجوز أن يجري فيه النسخ، وإن كان معناه محكماً، فإنه يجوز أن لا يتعلق بهذا النظم جواز الصلاة وحرمة القراءة للجنب كما ذكره عبد العزيز البخاري[1] رحمه الله، وهو المرادُ من نسخ اللفظ.

«المحكَم»[2]

تعريفـه:

(فإذا ازداد قوة وأحكم المراد به عن التبديل سمي محكماً) لأنه ممتنع من احتمال التأويل، ومن أن يَردَ عليه نسخ أو تبديل، ولهذا سمى الله تعالى «المحكمات» أم الكتاب. لأنها الأصل الذي يكون المرجع إليه، بمنزلة الأم للولد.

والمحكَم: هو زائد على ما سبق من الظاهر والنص والمفسر، باعتبار

---

(١) انظر حاشية عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزودي ١/ ١٣٤.

(٢) المحكم: مأخوذ من قولك بناء محكم أي مأمون الانتقاض، وأحكمت الصيغة أي أمنت نقضها وتبديلها، وقيل: بل هو مأخوذ من قول القائل: أحكم فلاناً عن كذا، أي رددته، قال القائل:

ابني حنيفة أحكموا سفهاءكم ... إني أخاف عليكم أن أغضبا

انظر أصول السرخسي ١/ ١٦٥.

أنه ليس فيه احتمال النسخ والتبديل كما ذكر. وقيل في تعريف المحكم: «هو ما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه أصلاً»[1].

أقسام المحكم، ومثاله:

ينقسم المحكم إلى قسمين: محكم لمعنى في ذاته، بأن لا يحتمل التبديل عقلاً، ومحكم لغيره:

أما القسم الأول: فكالآيات الدالة على وجود الله تعالى وصفاته ووحدانيته، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ ﴾[2]، فإن هذا وصف دائم لا يحتمل السقوط بحال.

وكذا إذا اقترن بالنص ما يفيد التأبيد، يلحق بهذا القسم، كقوله تعالى: ﴿ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا۟ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا ﴾[3].

وأما القسم الثاني: فكانقطاع الوحي بموت النبي ﷺ، وبقاء هذه الشريعة الإسلامية خالدة إلى قيام الساعة، بأحكامها وشرائعها الثابتة بطريق النص أو الإجماع.

ودليله: دلالة قوله عليه الصلاة والسلام: «لا نبيَّ بعدي»[4] أي لا وحي بعدي.

(وإنما يظهر التفاوت) أي في القوة والوضوح (عند التعارض) فيصير

---

(١) انظر أصول الشاشي ص / ٨٠/.

(٢) سورة الأنفال آية / ٧٥/.

(٣) سورة الأحزاب آية / ٥٣/.

(٤) أخرجه أحمد في المسند عن أبي هريرة ٢/ ٢٩٧ ضمن حديث أوله: إن بني اسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء؟
ومسلم في كتاب الإمارات ـ باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول.

أمَّا الكلُّ فيوجِبُ ما انتظَمَهُ يقيناً.

[أضـدادُ وجـوهِ البيَـان]

ولهذهِ الأسامي أضَدادٌ تُقَابلها، فضِدُّ الظاهرِ، الخَفِيُّ.

«الخَـفِـيُّ»

وهـوَ مَـا خِفَـي منْـهُ المـرادُ بعـارض غيـر الصِّيغَـة، لا يُـنَـالُ إلاّ بالطَّـلَبِ، كآيـةِ السرَّقةِ، . . . .

الأدنى متروكاً بالأعلى، ويترجح الأقوى على الأضعف، فيترجح النص على الظاهر، والمفسر عليهما، والمحكم على الكل.

(وأما الكل: فيوجب) أي حكمه (ما انتظمه يقيناً) أي يكون الحكم في الأقسام الأربعة يقينياً قطعياً.

ولهذا التعارض أمثلة في مسائل الفقه لا يسعها هذا الاختصار.

[أضدادُ وجوهِ البيَان]

الخـفـي[1]

تعريفـه:

(وهو ما خفي منه المراد بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا بالطلب، كآية السرقة).

---

(١) الخفي: مأخوذ من قولهم: اختفى فلان إذا استتر في وطنه، وصار بحيث لا يوقف عليه بعارض حيلة. احدثه إلا بالمبالغة في غير أن يبدل نفسه أو موضعه، انظر أصول السرخسي ١/ ١٦٧.

فإنها خفيَّت في حقِّ الطَّرَّارِ والنَّبَّاشِ، لاختصاصِهِمَا باسْمٍ آخَر يُعْرفانِ بهِ. . . . .

وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[1] (فإنها خفيت في حق الطرار[2] والنباش[3]، لاختصاصهما باسم آخر) غير اسم السارق (يعرفان به) فإن تغير الأسماء يدل على تغير المسّميات حكماً، ولو أنها ظاهرة في السارق الذي لم يختص باسم آخر سوى السرقة يعرف به، فاشبته الأمر، أن اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة، أو زيادة فيها؛ لهذا اختلف أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه في قطع النباش.

قال أبو يوسف رحمه الله[4]: اختصاص النباش باسم هو سبب سرقته لا يدل على نقصان في سرقته، كالطرار.

وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: السرقة: اسم لأخذ المال على وجه مسارقة عين حافظة، مع كونه قاصداً إلى حفظه، باعتراض غفلة له من نوم أو غيره، والنباش يسارق عين من عسى أن يهجم عليه، ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد إلى حفظه، فهو يبين أن اختصاصه بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة، وكذلك في اسم السرقة ما ينبىء عن خطر المسروق بكونه محرزاً محفوظاً، وفي اسم النباش ما ينفي

---

(١) سورة المائدة آية / ٣٨/ .
(٢) الطرار: هو الذي يطر الهميان، أي يشقها أو يقطعها ويأخذ ما فيها سرقة.
(٣) النباش: هو الذي ينبش القبور، ويسلب الموتى أكفانهم.
(٤) انظر اختلاف الحنفية في قطع النباش في أصول السرخسي ١/ ١٦٧ .

. . . .

هذا المعنى، بل ينبيء عن ضده من الهوان وترك الاحراز، والتعديةُ في مثل هذا ـ لإيجاب العقوبة التي تُدرأ بالشبهات باطلةٌ.

فأما الطرار: فاختصاصه بذلك الاسم لزيادة حذق ولطفٍ منه في جنايته فإنه يسارق عين من يكون مقبلاً على الحفظ قاصداً لذلك بفترة تعتريه في لحظة، فذلك ينبيء عن مبالغة في جنايته السرقة، وتعدية الحكم بمثله مستقيم في الحدود، لأنه إثبات حكم النص بطريق الأولى، بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتأفيف اهـ.

واختلف أصحاب الشافعي رضي الله عنه أيضاً في قطع النباش:

فقال بعضهم[1]: يقطع إذا سرق الكفن من قبر في بيت محرز، أو في مقبرة متصلة بالعمران، ولا يقطع إذا كان القبر في برية بعيدة عن العمران، وهو اختيار الإمام الغزالي رضي الله عنه.

وقال بعضهم[2]: إنه يقطع وإن كان القبر في مفازة، وهو اختيار الإمام القفال رحمه الله.

وأماالإمام الشافعي رضي الله عنه: فقد ثبت عنده بطريق النقل، كون النباش سارقاً بقول السيدة عائشة رضي الله عنها «سارق أمواتنا كسارق أحيائنا»[3] فيقطع مطلقاً.

---

(١) انظر الوجيز للإمام الغزالي ٢/ ١٧٤.

(٢) انظر كشف أسرار البزدوي بحاشية عبد العزيز البخاري ٢/ ٦٩.

(٣) انظر نصب الراية ٣/ ٣٦٧، والموطأ ٣/ ٥٢ والسنن الكبرى ٨/ ٢٦٩ ومعالم السنن ٣/ ٣١٢.

وحكمه: النظرُ فيْهِ ليُعلَـمَ أن اختفاءَهَ لمزيـةٍ أو نقصانٍ فيظهر المرادُ

المُشْـكِـل»

وضِدُّ النَّصِّ، المُشْكِلُ: وهُوَ ما لايُـنَـالُ إلا بالتَّـأَمُّـل بعْـدَ . . . . . .

حكم الخفي:

(وحكمه: النظر فيه) أي اعتقاده الحّقيّة في المراد، ووجوب الطلب (ليعلم أن اختفاءه لمزية[1] أو نقصان)[2] إلى أن يتبين المراد (فيظهر المراد).

وبيان المراد: إما أن يكون بطريق العقل، أو بطريق النقل، فإن كان النص وارداً في مقدرات شرعية، وكان حكمه خفياً غير ظاهر، ألحق بالمجمَل، فلا يكون بيانه إلا من جهة النقل، كبيان قطع يد السارق من الرسغ بفعل النبي ﷺ فيمن سرق رداء صفوان.

وإن كان النص وارداً في غير المقدرات الشرعية، كوروده في أسماء لغوية، مثل اسم السارق، واشتباه المراد في النشال والنصاب، يكون بيانه من جهة العقل، كما مر في بيان الطرار.

المشكِل[3]

تعريفه:

(وضد النص المشكِل: وهو ما لا يُنال إلا بالتأمل[4] بعد

---

(١) أي زيادة في المعنى، كزيادة الطرار على معنى السرقة، فإنه يسارق عين اليقظان كما مر، فيقطع بطريق الدلالة.

(٢) أي نقصان في المعنى، كنقصان معنى السرقة في النباش، فإنه يسارق كل من يهجم عليه كما مر، فلا يقطع خلافاً للشافعي رضي الله عنه.

(٣) المشكل: مأخوذ من قول القائل: أشكل عليّ كذا، أي دخل في أشكاله وأمثاله، انظر أصول السرخسي ١/ ١٦٨.

(٤) التأمل المذكورهنا: هو التكلف.

الطلب[1] لدخوله في أشكاله).

وقيل في تعريف المشكل: «هو ما ازداد خفاءً على الخفي، كأنه بعد ما خفي على السامع حقيقة، دخل في أشكاله وأفعاله، حتى لا ينالُ المراد إلا بالطلب، ثم التأمل حتى يتميز عن أمثاله»[2].

والمشكل قريب من المجمَل، ولهذا خفي على بعض العلماء فقالوا[3]: المشكِل والمجمَل سواء، ولكن بينهما فرق، فالتمييز بين الإشكال ليوقف على المراد، قد يكون بدليل آخر، وقد يكون بالمبالغة في التأمل حتى يظهر به الراجح فيتبين به المراد، فهو من هذا الوجه قريب من الخفي، ولكنه فوقه، فهناك الحاجة إلى التأمل في الصيغة وفي أشكالها. اهـ.

مثال المشكِل:

قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا﴾[4] المراد: تطهير جميع البدن، إلا ما كان باطناً، أو ما فيه حرج من الظاهر، كالعين ومحل الجراحة، فطلب الأنف والفم فوجدا ظاهرين من وجه، وباطنين من وجه، فأشكل حكم الأمر فيهما، فَتُؤُمِّل في معنى النص، فتبيَّن وجوب الغسل بالمبالغة، بخلاف آية الوضوء، فلذلك جعلا من الباطن في الوضوء، فكانت الآية مشكلة في خصوص الفم والأنف.

---

(١) الطلب: هو قليل التأمل كمجرد إحضار معاني اللفظ في الذهن.
(٢) انظر أصول الشاشي ص /٨١/.
(٣) انظر أصول السرخسي /١٦٨/.
(٤) سورة المائدة آية /٦.

وحكمُـهُ: التأمُّـلُ فيهِ بعْـدَ الطَّـلَبِ. . . . .

«الـمُجْمَـل»

وضِدُّ المُـفَسَّرِ المُـجْمَـلُ.

وهُوَ ما ازدحمَتْ فيْهِ المعَاني، واشتَـبَهَ المُـرَادُ اشِتَـبَاهاً لا يُـدْرَكُ إلاّ ببَـيَـانٍ منْ جِهَةِ المُجْمِلِ، كآيـةِ الـرِّبَـا.

حكم المشكل:

(وحكمه: التأمل فيه بعد الطلب) واعتقاد الحقية فيما هو المراد، ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد فيعمل به.

المجمل[1]

تعريفـه:

(وضد المفسر المجمل: وهو ما ازدحمت فيه المعاني، واشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك إلا ببيان من جهة المجمِل) أي لا يُدْرَك إلا باستفسار من المجمِل، وبيانٍ من جهته يُعرف به المراد.

سبب الإجمال:

وسبب الإجمال: إما توحُشٌ في معنى الاستعارة، أو لغة عربية غريبة[2].

(كآية الربا) وهي قوله تعالى ﴿ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[3].

---

(١) المجمل: مأخوذ من الجملة انظر أصول السرخسي ١/ ١٦٨.

(٢) الغريب: اسم لمن فارق وطنه ودخل في جملة الناس، فصار بحيث لا يوقف على أثره إلا بالاستفسار عن وطنه ممن يعلم به اهـ انظر المرجع السابق.

(٣) سورة البقرة آية / ٢٧٥/ .

. . . .

بيـانـه:

كبيان الرسول ﷺ «الربا» في الأشياء الستة المنصوص عليها وهي «القمح والشعير، والتمر، والملح، والذهب والفضة» من غير قصره عليها. فبقي فيما وراءها «كالذرة، والأرز، والجص، وغيرها مجملاً.

فيطلب المراد بالحديث لأي شيء حرمت هذه الأشياء الستة، فوجدنا علة التحريم وهي «القدر والجنس» أي الكيل في المكيل، والوزن في الموزون، مع اتحاد الجنس، فيتعدى الحكم إلى ما وراء هذه الأشياء، للاشتراك في العلة، ولانعدام كلمات القصر فيها، ولانعقاد الإجماع على عدم القصر عليها، فوجب العمل به بغالب الرأي.

ويمكن القول أيضاً: إن لفظ الربا في الآية مجمل؛ لأن الربا: عبارة عن الزيادة في أصل الوضع، وقد علمنا أنه ليس المراد ذلك، فإن البيع ما شرع إلا للإسترباح وطلب الزيادة، ولكن المراد حرمة البيع بسببٍ فضلٍ خال عن العِوَض، مشروطٍ في العقد، وذلك فضل مال، أو فضل خال، ومعلوم أن بالتأمل في الصيغة لا يعرف هذا، بل بدليل آخر، فكان مجملاً فيما هو المراد[1].

وكذلك الصلاة والزكاة، فهما مجملان، لأن الصيغة في أصل الوضع للدعاء والنماء، ولكن بكثرة الاستعمال شرعاً في أعمال مخصوصة يوقف على المراد بالتأمل فيه.

إلا أن بيان الربا غير شافٍ لقول سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ١٦٨.

وحكمه: الوقْفُ فيْهِ، واعتقَادُ حقِّيَّةِ المرادِ بهِ إلى أنْ يأتِيَهُ البَيانُ.

«المُتَشَابِه»

وضِد المُحْكَم المُتَشَابِهُ:

وهوَ مَا لا طريْق لدَرْكِهِ أصْلاً.

«خرج النبي ﷺ من الدنيا ولم يبيِّن لنا أبواب الربا» فاحتاج هذا النوع من المجمل إلى شديد تأمّل وطلب، بخلاف الصلاة والزكاة، فإن بيانهما شافٍ، فيكفي فيهما قليل من التأمل والطلب.

حكم المجمل:

(وحكمه: الوقف فيه، واعتقاد حقِّية المراد به إلى أن يأتيه البيان).

من قِبَلِ المجمِل ثمّ استفساره ليبيِّنه.

المتشابه[1]

تعريفه:

(وضد المحكم المتشابه: وهو مالا طريق لدركه أصلاً) في الدنيا.

وقيل في تعريف المتشابه: «هو اسم لما انقطع رجاءُ معرفةِ المراد منه لمن اشتبه فيه عليه»[2].

اعلم أن صيغة الخطاب في الشرع متفاوتة في الجلاء والظهور، والخفاء والإجمال، وحكمة ذلك تحقُّقُ معنى الابتلاء، ونيل الثواب

---

(١) سمي متشابهاً عند بعض العلماء لاشتباه الصيغة بها، وتعارض المعاني فيها، وهذا غير صحيح. فالحروف المقطعة في أوائل السور من المتشابه عند أهل التفسير، وليس فيها هذا المعنى.
انظر أصول السرخسي ١/ ١٦٩.

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ١٦٩.

حتَّى سقَطَ طَلَبُهُ.

بالجهد بالطلب، فلو كان الكل واضحاً جلياً لبطل هذا المعنى، أو كان مشكلاً خفياً لم يعلم منه شيء حقيقة. فأثبت الشرع هذا التفاوت في صيغة الخطاب لتحقيق معنى الامتحان، وإظهارِ فضيلة الراسخين في العلم.

مثال المتشابه:

المقطَّعات في أوائل السور، وآياتُ الصفات، فإنه لا يرجى بيان مرادها في الدنيا أصلاً. وهذا مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة متقدمي أهل السنة من الحنفية. كالقاضي أبي زيد الدبوسي، وفخر الإسلام البزدوي، وشمس الأئمة السرخسي، ومذهب أصحاب الشافعي رضي الله عنه، وجماعة من المتأخرين، إلاّ أن فخر الإسلام وشمس الأئمة رحمهما الله استثنيا النبي ﷺ، فذكرا أن المتشابه وضح له دون غيره[1].

وقال ابن السبكي في جمع الجوامع[2]: وقد يطلع الله عليه بعض أصفيائه؛ إذ لا مانع من ذلك ا هـ.

أقول: أما معرفته من طريق الكسب فلا، لأن الله استأثره بعلمه، ولم يجعل للعباد إلى كسبه طريقاً من طرق الكسب المعهودة.

(حتى سقط طلبه) من العلماء؛ لأنهم غير مطالبين بتأويل المتشابه شرعاً وعقلاً.

ولقد روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: تلا رسول الله ﷺ هذه

---

(١) انظر إفاضة الأنوار على شرح المنار بحاشية ابن عابدين ١/ ١٠٩

(٢) انظر جمع الجوامع لابن السبكي بحاشية البناني ١/ ١٤٦.

الآية وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[1] وقال: «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذي سمّى الله فاحذروهم»[2] وهذا أمر بالحذر في متابعة المتشابه.

حكم المتشابه:

(وحكمه: التوقف فيه أبداً) لانقطاع احتمال معرفة المراد فيه.

وهذا مذهب السلف: حيث يجعلون الوقف لازماً عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، ويكون قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ ابتداءً بحرف الواو، لحسن نظم الكلام، وبيان أن الراسخين في العلم غير عالمين بالمتشابه، لأن الراسخ في العلم من يُؤْمِن بالمتشابه، ولا يشتغل بطلب المراد فيه، بل يقف فيه مسلِّماً. وهو معنى قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ وهذا أليق بنظم القرآن.

أما اتباع المتشابه، فهو حظ الزائغين، والاقرار بحقيقته مع العجز عن دركه حظّ الراسخين، وهذا يفهم من قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾.

وقد قال ابن مسعود رضي الله عنه في قراءة له «إنْ تأويلُه إلاّ عندَ الله»[3]

فكل ما ورد من قبيل المتشابه يعدُّ من دلائل التوحيد، فلا يتصرف فيها

---

(١) سورة آل عمران آية ٧ وكذلك ما بعدها.

(٢) أخرجه البخاري في التفسير ـ باب منه آيات محكمات ـ آل عمران ـ عن عائشة مرفوعاً، وأخرجه مسلم في العلم ـ باب النهي عن اتباع متشابه القرآن واللفظ له، وأبو داود في السنة ـ باب مجانبة أهل الأهواء.

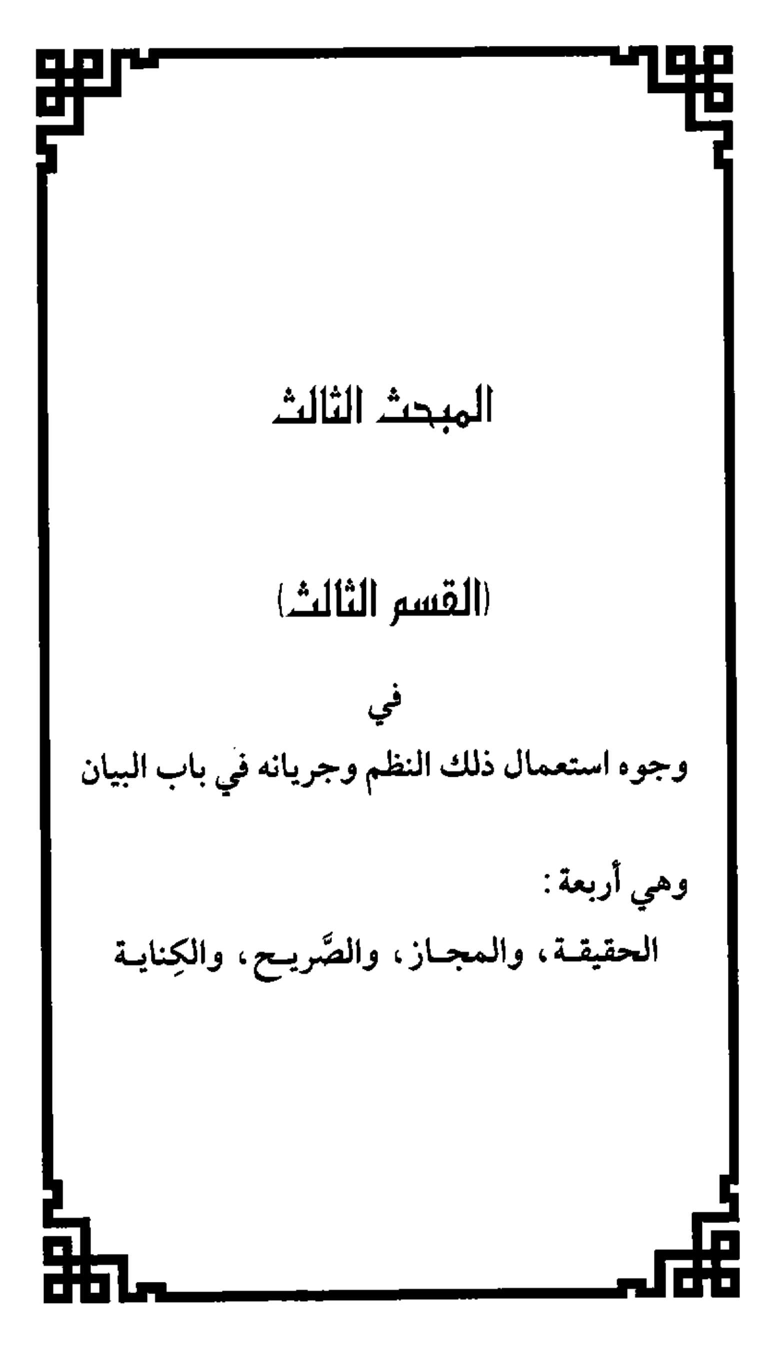
(٣) انظر تفسير الطبري ٣/ ١٢٢.

بتشبيه ولا تعطيل. وأما مذهب الخلف ومواقفهم من المتشابه: فالتأويل مع التنزيه الكامل.

إلا أن اعتقاد مذهب السلف من المتشابه وهو «التفويض» أسلم عند الله.

(على اعتقاد حقيّة المراد به) من غير اشتغال بطلب المراد، لأن العقل لا يوجب شيئاً، ولا يدفع شيئاً فيما لا مجال لمعرفته عن طريق العقل، وذلك ليعرف أن الحكم لله يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد.

* * *



المبحث الثالث

(القسم الثالث)

في

وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان

وهي أربعة :

الحقيقة، والمجاز، والصَّريح، والكِناية

«الْـحَقِـيقَـةُ»

فـالـحقيقـةُ: اسْمٌ لكُـلِّ لفْـظٍ أُرِيْـدَ بـهِ ما وُضِعَ لَـهُ . . . .

القسم الثالث
فـي شـروط استعمـال النـظـم

الـحـقـيقـة[1]

تعريفـهـا:

(فالحقيقة: اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له) وضعاً أصلياً، لأن الحقيقة لا تعرف إلا بالسماع من أهل اللغة بأنه موضوع فيما استعمل فيه، بخلاف المجاز فإنه يعرف بالتأمل.

ومن أحكام الحقيقة أيضاً: أن لا تسقط عن المسمّى أبداً، بخلاف المجاز فإنه يمكن نفيه عن مفهومه في نفس الأمر.

قال الإمام الغزالي رحمه الله[2]: إن لفظة الحقيقة مشتركة، قد يراد بها ذات الشيء وحده، ولكن إذا استعملت في الألفاظ أريد بها ما استعمل في موضوعه ا هـ.

فهذا يدل على أن لفظ الحقيقة في مفهومه حقيقة لغوية أيضاً، لأن الحقيقة اسم للثابت لغةً، واللفظ المستعمل في موضوعه ثابت فيه فيكون إطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز.

ومن أحكامها أن اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز.

---

(١) هذا اللفظ مأخوذ من قولك: حقّ يحقّ فهو حقّ وحاقّ وحقيق، ولهذا يسمى أصلاً أيضاً لأنه أصل فيما هو موضوع له.

(٢) انظر المستصفى للغزالي ١/ ٣٤١.

لأن شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع: إما في موضوعه، أو في غير موضوعه، للعلاقة.

وانتفاءُ الشرط يدل على انتفاء المشروط[1].

ومن أحكامها أيضاً عدم معارضة المجاز الحقيقةَ بالاتفاق؛ حتى لا يصيرُ اللفظ في المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك، بل يرجع اللفظ إلى أصله. والأصلُ فيه الحقيقة دون المجاز.

وللحقيقة أحكام أخرى ستأتي في موضعها إن شاء الله تعالى.

أقسام الحقيقة:

تنقسم الحقيقة إلى ثلاثة أقسام: حقيقة لغوية، وحقيقة شرعية، وحقيقة عرفية، **فاللغوية**: ما كان صاحب وضعهاواضع اللغة «كالإنسان» المستعملِ في الحيوان الناطق.

والشرعية: ما كان صاحب وضعها الشارع «كالصلاة» المستعملة في العبادة. على الهيئة المخصوصة المعروفة.

والعرفية: ما لم تتعين نسبة الحقيقة لواضع معين:

وتنقسم الحقيقة العرفية إلى قسمين:

عرف عام: «كالدابة» لذوات الأربع.

عرف خاص: «كالاصطلاحات التي تخصّ كُلَّ طائفة على حِدَة». فالنقض والقلب. يخصّ الأصوليين، والرفع والنصب يخصّ النحاة، والجوهر والعَرَض والكون يخص المتكلمين، وغير ذلك.

---

(١) انظر حاشية عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ١٦٢.

«المَجَاز»

والمَجَازُ: اسْمٌ أُريْد بهِ غيرُ ما وُضِعَ لَهُ، لاتصَال بينَهُمَا معنىً ـ كما في تسْمِيَةِ الشُّجَاعِ أسَداً، والبليدِ حمَاراً ـ

المجاز[1]

تعريفه:

(والمجاز: اسم لما أريد به غير ما وضع له).

وقيل: هو اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له[2].

وهذه الكلمة، تدل على الجواز بمعنى العبور والتعدي، لأن الكلمة إذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدّت موضعها.

أقسام المجاز:

ينقسم المجاز إلى ثلاثة أقسام. مجاز لغوي، ومجاز شرعي، ومجاز عرفي.

فالمجاز اللغوي: «كالإنسان» المستعمل في الناطق.

والمجاز الشرعي: «كالصلاة» المستعملة في الدعاء.

والمجاز العرفي: «كالدابة» المستعملة في كل ما يدبّ على الأرض.

قول المصنف رحمه الله: (لاتصال بينهما معنىً) أي وصفاً خاصاً لازماً مشهوراً (كما في تسمية الشجاع أسداً والبليد حماراً) فلا يصح تسمية الإنسان أسداً باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص، وكذا باعتبار البَخَر لعدم الشهرة.

---

(١) المجاز: مفعل، من جاز يجوز سمي مجازاً لتعديه عن الموضع الذي وضع في الأصل له إلى غيره انظر أصول السرخسي ١/ ١٧٠.

(٢) المرجع السابق.

أوْ ذَاتاً: كما في تَسمِيَـةِ المَطَرِ سَمَاءً. والاتِّصَالُ سَبَباً منْ هذا القَبِيْلِ.

(أو ذاتاً) أي صورة (كما في تسمية المطر سماءً) وهذا في الحِسّيّات، فإن السماء اسم لما علاك، والسحابُ عالٍ، والمطر منه.

قال الشاعر[1]:

إذا نزل السماءُ بأرض قوم   رعيناهُ وإن كانوا غضابا

قال تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾[2] والغائط اسم للمطمئن من الأرض وسمي الحدث به مجازاً، لأنه يكون في المطمئن من الأرض عادة، وهذا اتصال من حيث الصورة.

(والاتصال سبباً) أي في الشرعيات، فإن الاتصال فيها بين شيئين بين السبب والمسبب، والعلة وحكمِها، إذ أن الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشروع صورة ومعني، كما يتحقق في المحسوس، فتجوز به الاستعارة أيضاً، فهو (من هذا القبيل) أي من قبيل الاتصال الذاتي؛ لأنه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى، إذ معنى السبب الإفضاء إلى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك. وكذا معنى العلة: الإيجاب والإثبات.

ومعنى الحكم ليس كذلك، فلا يمكن إثبات المناسبة بينهما معنىً بوجه، لكن العلة والحكم يتجاوران، وكذا السبب والمسبب، فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب.

---

(١) وهذا البيت من البحر الوافر.
(٢) سورة النساء آية ٤٣.

وهو نوعان: أحدهما:

اتصَـالُ الحكْمِ بالعلَّةِ، كاتصَـالِ المِلْكِ بالشِّرَاءِ، وإنَّـهُ يوجبُ الاستعـارَةَ مِنَ الطرفيْن، لأنَّ العِلَّة لم تُشْرعْ إلاّ بحُكمِهـا، والحـكمُ لا يثْبُـتُ إلاّ بعِلَّتِـه، فاستَوى الاتصَالُ، فعمَّتِ الاستِعـارَةُ. . . .
ولَهِذا قلنا: فيمنْ قَال: إنِ اشْتريتُ

(وهو) أي الاتصال سبباً (نوعان).

الأول: (اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء، وإنه يوجب الاستعارة من الطرفين، لأن العلة لم تشرع إلا بحكمها) أي أن العلة إنما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعةً في محل لا يتصور شرع الحكم فيه، كبيع الحر، فافتقرت إلى الحكم، وكانت تابعة له، بمنزلة الآلة للشيء.

ولهذا سمى أهل الأصول الأحكام «العلل المالية، والأسبابَ «العلل الآلية» (والحكم لا يثبت إلا بعلته) كما ذكرنا (فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة)؛ لأن الاستعارة للقرب والاتصال وذلك يتحقق في المحسوس وغيره، كالأحكام الشرعية، فإنها قائمة بمعناها متعلقة بأسبابها، فتكون موجودة حكماً، بمنزلة الموجود حساً، فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها، وخاصّةً إذا تأمَّلْتَ في أسبابها وجدتَها دالّة على الحكم المطلوب. باعتبار أصل اللغة؛ لأن الأحكام الشرعية تنعطف على الألفاظ اللغوية على وفق الإنباء عن العرب، وهذا إذا كانت الألفاظ معقولة المعنى، والكلام هنا فيه. أما غير معقول المعنى فلا استعارة فيه.

(ولهذا) أي لعموم الاستعارة من الجانبين (قلنا فيمن قال: إن اشتريت

عبداً فهْوَ حُرٌ، فاشتَرَى نصْفَ عبدٍ وباعَهَ، ثمَّ اشترى النصف الآخَرَ: يَعْتِقُ هذا النصْفُ.

ولوْ قال: إنْ ملكتُ لا يَعتَقُ ما لم يجتمع الكلُّ في مِلْكه.

فإن عنى بأحدهما الآخرَ تعمل نيَّتُـهُ في الموضعَيْنِ، لكنْ فيما فيْهِ تخفيفٌ عليْهِ لا يُصَدَّقُ في القضْاءِ. . . . .

عبداً) شراءً صحيحاً (فهو حر، فاشترى نصف عبد وباعه، ثم اشترى النصف الآخر: يعتق هذا النصف، ولو قال: إن ملكت لا يعتق) استحساناً (ما لم يجتمع الكل في ملكه)؛ لأن الملك مطلق، والمطلق ينصرف إلى الكمال، وكما له باجتماع النصفين بدلالة العادة، فاختص به.

والفرق بين الشراء والملك بالنسبة للعبد أن الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق، وأما الاجتماع في كونه مشترى بعد الزوال فتحقق لذا يعتق في الشراء، ولا يعتق في الملك.

(فإن عنى بأحدهما الآخر تعمل نيته في الموضعين، لكن فيما فيه تخفيف عليه لا يصدق في القضاء).

يعني إن عنى بالملك الشراء، لا يشترط الاجتماع فيه. فيعتق النصف، ويصدّق ديانة وقضاء؛ لأنه استعارة الحكم للعلة فيجوز، وفيه تغليظ عليه، فيصدقه القاضي، وإن عنى بالشراء الملك، يشترط الاجتماع فيه، فلا يعتق النصف الباقي، ويصدّق ديانة، لأنه استعار العلة لحكمها فيجوز، ولكن لا يصدّقه القاضي لأنه نوى ما فيه تخفيف عليه، فلا يقبل قوله للتهمة، لا لعدم صحة الاستعارة[1].

---

(١) انظر كتاب التحقيق لعبد العزيز البخاري ص٢٦.

والثاني: اتِّصَالُ الفَرْعِ بِمَا هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَتْ لَهُ، كاتِّصالِ زَوَالِ مِلْكِ المَتعَةِ بألفاظِ العتق تبعاً لزوالِ مِلْكِ الرَّقَبةِ، فإنَّهُ يُوجِبُ استعارة الأصلِ للفَرْعِ، والسَبَبِ للحُكْمِ، دوْنَ عكسِهِ لأنَّ اتصالَ الفَرْعِ بالأصْلِ في حَقِّ الأصْلِ في حكمِ العَدَمِ

(والثاني: اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له) وذلك بأن كان طريقاً للوصول إلى الحكم من غير تأثير فيه (كاتصال زوال ملك المتعة بألفاظ العتق تبعاً لزوال ملك الرقبة) كما إذا قال لأمته:

«أنت حرة» يزول به ملك الرقبة، وبواسطته يزول ملك المتعة، حتى لا يحلُّ له الاستمتاعُ بها إلا بالنكاح، فكان قوله «أنت حرة» سبباً لزوال ملك المتعة، لكونه مفضياً إليه لا علة، فتخلل الوساطة وهي زوال ملك الرقبة، (فإنه) أي الاتصال المذكور (يوجب استعارة الأصل للفرع، والسبب للحكم دون عكسه) أي دون عكس المذكور، والمعنى: لا يجوز استعارة الفرع للأصل، والحكم للسبب. لأن الشرط في صحة الاستعارة أن يكون المستعار له متصلاً بالمستعار منه، ليصير بمنزلة لازم من لوازمه، فيصح ذكر الملزوم وإرادة اللازم. والمسبب مفتقر إلى السبب افتقار الحكم إلى العلة، لقيامه به، فيصح ذكرالسبب وإرادة ما هو من لوازمه تقديراً ـ وهو المسبب ـ.

فأما السبب فمستغن في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه. وإذا كان كذلك لا يصير السبب متصلاً بالمسبب لازماً له، لعدم افتقاره إليه، فلا يجوز استعارة المسبب للسبب إلا إذا كان المسبب مختصاً بالسبب، فحينئذ يجوز استعارة المسبب له، كقولنا: أمطرت السماء نباتاً، أي ماء، سمي باسم مسببه ـ وهو النبات ـ لاختصاصه به. أما زوال ملك المتعة بألفاظ العتق، فقد حصل تبعاً واتفاقاً (لأن اتصال الفرع بالأصل في حق الأصل في حكم العدم) فلا يصح استعارته له، كما لو

لاستغنائِهِ عنِ الفرْعِ. وهُوَ نظيْرُ الجملَةِ النَّاقِصَةِ إذا عُطِفَتْ على الكامِلَةِ.....

قال لأَمَته «أنت طالق» أو «طلقتك» لا تعتق عند الحنفية (لاستغنائه عن الفرع)، خلافاً للشافعي رضي الله عنه، فإنه قال: تعتق وتصح هذه الاستعارة، للقرب بينهما من حيث المشابهة في المعنى، وكل واحد منهما إزالة بطريق الإبطال، مبنيّ على الغلبة.

حُجَّة الحنفيـة:

أن المناسبة في المعنى صالحة للاستعارة، لكن لا بكل وصفٍ؛ بل بالوصف الخاص الذي يختص بكلّ واحد منهما، ولا مناسبة هنا في الوصف الذي لأجله وضع كل واحد منهما في الأصل. قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: فالطلاق: موضوع للإطلاق برفع المانع من الانطلاق، لا بإحداث قوة الانطلاق في الذات، ولا مناسبة بين رفع المانع وبين إحداث القوة، فعرفنا أنه لا وجه للاستعارة بطريق المناسبة بينهما في المعنى، ولكن بالاتصال من حيث السببية والحكم، وقد تبين أن ذلك صالح من أحد الجانبين، دون الجانب الآخر[1].

(وهو) أي الاتصال المذكور (نظير) اتصال (الجملة الناقصة) بالكاملة (إذا عطفت على الكاملة) بطريق العطف، ففي قوله «زينب طالق وهند يقع الطلاق عليهما؛ لأن قوله: زينب طالق، جملة تامة، لوجود طرفيها وهي المبتدأ والخبر. وقوله وهند، جملة ناقصة لافتقارها إلى الخبر، ولهذا لو انفردت لا تفيد شيئاً، لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالأولى،

---

(١) انظر اصول السرخسي ١/ ١٨٣.

تَـوَقُّفَ أَوَّلُ الكَلَامِ على أخِرِهِ، لِصَّحةِ أخرِهِ وافتقارِهِ، فأمَّا الأوَّلُ فتـامٌّ في نفسِهِ. . . . .

فـ (توقف أول الكلام على آخره لصحة آخره وافتقاره) أي توقف حكم الأول ليصح اشتراكهما في الخبر، ولتصير الثانية مفيدة مثل الأولى، لكن هذا التوقف المذكور ثابت بالنسبة إلى الجملة الناقصة لافتقارها إلى الخبر لما ذكرنا (فأما الأول فتام في نفسه).

[عـموم الـمجـاز]

وحـكْـمُ الـمجَـازِ: وجودُ ما أُرِيْدِ [به] خاصّاً كانَ أو عامّاً، كمَا هُوَ حكْمُ الحقيقة. ولهذا جعَلْنا لفظَ الصَّاع في حديثِ ابن عمرَ رضيَ اللهُ عنهما «لا تبيعوا الدرهمَ بالدرهمين، ولا الصّاعَ بالصّاعين» عاماً فيما يَحُلُّهُ ويُجَاوِرُهُ.

وأبىٰ الشَّافعيُّ [رضيَ اللهُ عنْهُ] ذلكَ. . . . .

عمـوم المجـاز

(وحكم المجاز: وجود ما أريد به خاصاً كان أو عاماً) لأن المحل الذي استعمل فيه المجاز قابل للعموم، فثبتت به صفة العموم بدليلها. (كما هو حكم الحقيقة).

أي كما تثبت في الحقيقة، لأن الصاع نكرة قرنت بها الألف واللام، وما يحويه الصاع محلٌّ لصفة العموم (فيما يحله ويجاوره) أي من المطعوم وغيره مجازاً؛ لأنه مستعار ليكون قائماً مقام الحقيقة، عاملاً عمله، ولا يتحقق ذلك إلا بإثبات صفة العموم، ويكون هذا المجاز من باب إطلاق اسم المحل على الحال؛ لأن حقيقة الصاع غير مرادة إجماعاً.

تنبيـه:

في الحديث إشارة إلى أن علة الربا هي «الكيل» لأن تعليق الحكم على المكيل يَدُلُّ على عليّة الاشتقاق.

(وأبى الشافعي رضي الله عنه ذلك) أي أصحاب الشافعي رضي الله عنه، وقالوا: إن قول رسول الله ﷺ «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء

وقالَ: لا عمومَ للمَجازِ؛ لأنَّـهُ ضروريٌّ يُصَارُ إليْهِ، وهَذا باطِلٌ، لأنَّ المجازَ موجودٌ في كتابِ اللهِ تعالى، واللهُ تعالى [مُـنـزَّهٌ] عن العجْزِ والضَّرورَاتِ. . . . .

بسواء»[1] لا يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنهما «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين»[2] فإن المراد بالصاع ما يُكال به وهو مجاز (وقال) أصحاب الشافعي (لا عموم للمجاز) لانعقاد الإجماع على أن المرادَ من الصّاع المطعومُ، فيخرج ما سواه من أن يكون مراداً، ويترجح قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»؛ لأنه حقيقة في موضعه فيثبت الحكم به عاماً. واستدلوا لإثبات هذه القاعدة بأن المصير إلى المجاز لأجل الحاجة والضرورة، فقالوا: (؛ لأنه ضروري يصار إليه) بخلاف الأصل وهو الحقيقة، وهذه الضرورة ترتفع بدون إثبات حكم العموم للمجاز، فكان المجاز في هذا المعنى بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء (وهذا) أي كون المجاز ضرورياً يصار إليه (باطلٌ، لأن المجاز موجود في كتاب الله تعالى، والله تعالى منزه عن العجز والضرورات).

أقول: إن القول بعدم عموم المجاز هو قول بعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه، والأصح في مذهب الشافعي رضي الله عنه القول بعمومه كما هو مذهب الحنفية.

وفي التلويح: إن القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية[3] ويدل عليه إرادة الشافعي رضي الله عنه من الصاع جميعَ المطعومات لا بعضها، وأما تخصيصه بالمطعومات فمبنيٌّ على ما ثبت

---

(١) سيأتي تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ١/ ٨٧.

[امتنـاعُ اجتمـاعِ الحقيقـةِ والمجـازِ باللَّـفْـظِ الوَاحِـد]

ومنْ حُكْمِ المَجازِ والحقيقَةِ:

استحالةُ اجتماعِهما مرادَيْنِ بلفْظٍ واحِدٍ في زمَانٍ واحِدٍ كما استحالَ أنْ يكونَ الثوبُ ملكاً وعاريةً في زمانٍ واحدٍ. . . .

عنده من عِلّيّة «الطعم» في باب الربا لا على عدم عموم المجاز ا هـ[1].

امتنـاع اجتمـاع الحقيقـة والمجـاز باللفـظ الواحـد

(ومن حكم المجاز والحقيقة: استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد في زمان واحد) في حالة واحدة على أن يكون كل واحد منهما مراداً محال؛ لأن الحقيقة أصل، والمجاز مستعار. وهذه القاعدة محلٌّ خلاف بين الأصوليين وإليك بيانه:

ـ **اختـلاف الأصـوليـين** في جواز إطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد:

ذهب الحنفية والمحققون من أصحاب الشافعي رضي الله عنه، وعامة المتكلمين إلى امتناعه، وتمسّكوا بما يلي:

أولاً: إن إرادة المعنيين وإن جاز عقلاً ـ لا يجوز لغة؛ لأن أهل اللغة وضعوا اسم الحمار للبهيمة المخصوصة وحدها، وتجوّزوا في البليد وحدَه، ولم يستعملوه فيهما معاً أصلاً. وإذا كان ذلك كذلك كان استعماله فيهما خارجاً عن لغتهم، فلا يجوز فضلاً عن أنه يؤدي إلى المحال فيكون فاسداً.

---

(١) انظر حاشية نسمات الأسحار على إفاضة الأنوار للعلامة ابن عابدين ص١١٢.

وبيـان الاستحـالة من وجهين :

الوجه الأول :

أن الحقيقة ما يكون مستقراً في موضعه مستعملاً فيه، والمجاز ما يكون متجاوزاً عن موضعه مستعملاً في غيره، والشيء الواحد في حالة واحدة لا يتصور أن يكون مستقراً في موضعه، مستعملاً في غيره ومتجاوزاً عنه، ضرورة أن الشيء الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد.

الوجه الثاني :

أنه لو صح الإطلاق عليهما يكون المستعمل مريداً لما وضعت له الكلمة أولاً. لاستعمالهما فيه، غيرَ مريد له أيضاً، للعدول بها عما وضعت له، فيكون موضوعها مراداً وغيرَ مراد، فيلزم الجمع بين النقيضين، وهو محال.

والاستحالة في الوجه الأول باعتبار اللفظ، وفي الوجه الثاني باعتبار المعنى.

وذهـب الشـافعـي رضـي الله عنـه، وعـامّـة أصحـابـه، والجُبـائـي، وعبد الجبار من المتكلمين إلى جوازه، وتمسّكوا بقولهم :

لا مانع من إرادة المعنيين المختلفين جميعاً :

فإن الواحد منّا قد يجد نفسه مريداً بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين، كما يجدها مريدة للمعنيين المتفقين جميعاً، ونعلم ذلك من أنفسنا قطعاً، ألا ترى أن من قال لغيره توضأ من لمس المرأة ووجد من نفسه إرادة الوطء، وإرادة المس باليد، حتى لو صرح به وقال : توضأ من اللمس مسّا ووَطْأً صحّ من غير استحالة، فكذا يجوز أن يحمل قوله تعالى : ﴿ أَوْ

﴿لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[1] على الوطء والمسّ باليد من غير استحالة[2].

جواب المذهب الأول:

أجاب الحنفية المانعون من القول بعموم المجاز على المجيزين بما يلي:

أن المراد بالآية: الجماع دون اللَّمس باليد، لأن الجماع مراد بالاتفاق، حتى يجوز التيمم للجنب بهذا النص، ولا تجتمع الحقيقة والمجاز مراداً باللفظ، فإذا كان المجاز مراداً تتنحى الحقيقة. وإن كانت الحقيقة مرادة يتنحى المجاز.

ولهذا كان النص الوارد في تحريم الخمر وإيجاب الحد بشربه بعينه لا يتناول سائر الأشربة المسكرة، حتى يجب الحدُّ بها ما لم تسكر، لأن اسم الخمر للنَّيْءِ من ماء العنب المشتد حقيقةً، ولسائر الأشربة المسكرة مجازاً، فإذا كانت الحقيقة مرادة يتنحى المجاز[3].

(ولهذا) أي لاستحالة اجتماع الحقيقة والمجاز مرادين بلفظ واحد في زمان واحد في حالة واحدة (قال محمد[4] رضي الله عنه في

---

(١) سورة النساء اية /٤٣/.

(٢) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري مبحث «المجاز».

(٣) انظر اصول السرخسي ١/ ١٧٣.

(٤) هو الإمام الرباني محمد بن الحسن الشيباني، أبو عبد الله إمام بالفقه والأصول، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة رضي الله عنه، سمع من أبي حنيفة وغلب عليه مذهبه وعرف به، وتولى القضاء بالرقة في زمن الرشيد، وكان فصيحاً بليغاً، قال الشافعي رضي الله عنه: لو أشاء أن أقول نزل القرآن بلغة محمد بن الحسن لقلت لفصاحته، ونعته الخطيب البغدادي بإمام أهل الرأي له المبسوط وغيره ولد سنة ١٣١ هـ وتوفي سنة ١٨٩هـ.
انظر أعلام الزركلي.

الجامع: لو أنَّ عربياً لا وَلاءَ عليْهِ أوصى بثلثِ [مالِهِ] لمواليْهِ، وله مُعْتَقٌ واحدٌ حيّ استحق النصف، وكان الباقي مردُوْداً إلى الورثةِ، ولا يكونُ لموالي مَوْلاهُ، لأنَّ الحقيقـةَ أُرِيْدَتْ بهَذا اللَّفْظِ، فبَطلَ المَجازُ. . . . . .

وإنَّما عَمَّهُمُ الأمَانُ فيما إذا استَأْمَنُوا على أبنائِهم ومواليهم؛ لأنَّ اسْمَ الأبناءِ والموَالي ظاهِراً يتناولُ الفروعَ.

الجامع[1]: لو أن عربياً لا ولاء[2] عليه أوصى بثلث ماله لمواليه، وله معتق واحد حيٌّ استحق النصف) أي نصف الموصى به، سواء كان الموصى به الثلثَ أو أقلّ أو أكثرَ، عند الإجازة، أو عدم وارث. لأنه لمعتقة حقيقة ولموالي الموالي مجازاً[3] (وكان الباقي مردوداً إلى الورثة ولا يكون لموالي مولاه، لأن الحقيقة أريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز).

صورة المسـألـة:

أن يكون له عبيد أعتقهم: وهم أعتقوا غيرهم، فعتقاؤه مواليه، وعتقاؤهم موالي مواليه

(وإنما عَمَّهم) أي أبناء الأبناء، وموالي الموالي (الأمانُ فيما إذا استأمنوا على أبنائهم ومواليهم؛ لأن اسم الأبناء والموالي ظاهراً يتناول الفروع) إذ المقصودُ من الأمان الدم، وهو مبني على التوسع، والاسم

---

(١) الجامع الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني كتاب في فقه الحنفية على مذهب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه.
انظر الكتاب المذكور ـ والوصايا ـ ٢٨٨.

(٢) الولاء: هو ميراث يستحقه المرء بسبب عتق شخص في ملكه، أو سبب عقد الموالاة.
انظر تعريفات الجرجاني ص / ٣٢٩/ .

(٣) كذا ذكره ابن نجيم في الأصول. انظر إفاضة الأنوار شرح المنار ص ١١٥.

ولكنْ بطَل العملُ بهِ لتَقدُّمِ الحقيقَةِ، فبقيَ مجرَّدُ الاسْمِ شُبْهَةً في حَقْنِ الدَّمِ.
فصارَ كالإشَـارة إذا دعَى بِهَا الكافِـرَ إلى نفسِـهِ، ثبت الأمانُ بصـورَةِ المسألَةِ، وإنْ لم يكنْ ذلكَ حقيقةً.
وإنَّما تُـرِكَ في الاسْتئمانِ على الآبـاء والأُمَّهات اعتبـارُ الصُّـورة في الأجدَادِ والجَدّاتِ، لأنَّ اعتبارَ الصُّورةِ لثُبوتِ الحكْمِ في

والاسم ظاهراً يتناول الفروع (ولكن بطل العمل به) أي بالمجاز في كونه مراداً (لتقدم الحقيقة) على المجاز، (فبقي مجرد الاسم) أي الصورة (شبهة) أُثبت بها الأمانُ فيما هو تابع في الخلقة (في حق الدم). وهذا بالنسبة إلى الأبناء.

وأما بالنسبة إلى موالي الموالي فلينظر ما وجه تناول ظاهر الاسم له حتى صار شبهة، ولعله؛ لأن المقام مقام إرادة العموم، لأن الأمان لحقن الدم فيراد موالي الموالي بطريق عموم المجاز[1].

(فصار كالإشارة إذا دعى بها الكافِر إلى نفسه) بأن أشار إليه بقوله للكافر، انزل حتى ترى ما أفعله بك، فظنَّها الكافر أماناً فإنه (ثبت الأمان بصورة المسألة) لحديث عمر رضي الله عنه «أيُّما رجلٍ من المسلمين أشار إلى رجل من العَدُوِّ أنْ تعال، فإنك إن جئتني قتلْتُـكَ فأتاه فهوَ آمن» يعني إن لم يسمع قوله: «إن جئتني قتلتك» أو لم يفهمه فتبين بما ذُكر أن إثبات الأمان للفروع باعتبار الشبهة (وإن لم يكن ذلك حقيقة) لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز.

(وإنما تُرك في الاستئمان على الآباء والأمهات اعتبارُ الصورة في الأجداد والجدات) لأنهم أصول، و(لأن اعتبارالصورة لثبوت الحكم في

---

(١) انظر شرح العلامة ابن عابدين على إفاضة الأنوار ص/ ١١٦/ وما بعدها.

مَحَلٍّ آخَرَ، فيكونُ بطريقِ التبعيَةِ، وذلك يليقُ بالفروعِ دونَ الأصولِ.

فإنْ قيْلَ: قدْ قَالُوا فيمنْ حلَفَ لا يضَعُ قدمَهُ في دارِ فلانٍ: فإنَّهُ يقَعُ على المِلْكِ والعارِيةِ والإجارة جميعاً

محل آخر، فيكون بطريق التبعية) لا محالة (وذلك يليق بالفروع) فبنوا البنين وموالي الموالي تليق بهم صفة التبعية (دون الأصول) كالجداتِ والأجداد، فلا يكونون تبعاً للآباء والأمهات لأصالتهم، والأصالة في الخلق تمنع التبعية في الدخول في اللفظ.

قال العلامة ابن عابدين[1]: رحمه الله والحق أن هذا من مواضع جواز الجمع، لأن الآباء والأبناء جمع، أي فيجوز فيه الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأنه في غير المفرد ومقتضاه التساوي بين الفروع والأصول في الدخول اهـ.

(فإن قيل: قد قالوا فيمن حلفَ لا يضع قدمه في دار فلان: فإنه يقع على الملك والعارية والإجارة جميعاً) ليس قولاً بالجمع بين الحقيقة والمجاز معاً، بل قولٌ بعموم المجاز؛ وذلك لأن المرادَ نسبةُ السُّكنى، أي الدار التي يسكنها فلان، لا نسبة الملك حقيقة وغيرهم مجازاً.

والذي يدل على أن المراد نسبةُ السُّكنى دلالةُ العادة، وهو أن الدار لا تُعادى ولا تُهجر لذاتها، بل لبعض ساكنيها.

وقد ذكر السَّعْدُ التفتازاني في التلويح[2]: نقلاً عن شمس الأئمة

---

(١) انظر حاشية العلامة ابن عابدين على إفاضة الأنوار ص ١١٦ نقلاً عن التقرير.

(٢) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ١/ ٨٩.

ويحْنَثُ إذا دخَلَها راكِبَاً أوْ ماشِياً.

وكذلكَ قالَ أبو حنيفةَ ومحمدٌ [رضيَ اللهُ عنهما] فيمنْ قالَ: للهِ عليَّ أنْ أصومَ رجَباً، ونوى به اليمين: إنَّهُ يكونُ نذراً ويميناً، فيه جمعٌ بينَ الحقيقةِ والمجَازِ.

السرخسي رحمه الله أنه لو كان غيره ساكناً فيها لا يحنث، لانقطاع النسبة بفعل غيره اهـ.

(ويحنث إذا دخلها راكباً أو ماشياً)؛ لأن قوله «لا يضع قدمه» له حقيقة لغوية مهجورة، وهي: وضع القدم، سواء دخل أم لا، بأن اضطجع ووضع قدميه في الدار، ويكون باقي جسده خارج الدار فلا يحنث بها.

وله حقيقة عرفية، وهي: الدخول ماشياً؛ وهي غير مهجورة. حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكباً، كما لو نوى الدخول حافياً، لم يحنث متنعلاً.

وله مجاز وهو: الدخول. من باب ذكر السبب وإرادة المسبَّب، فيحنث كيفما دخل باعتبار عمومه ماشياً أو راكباً أو حافياً أو منتعلاً عند عدم النية[1].

(وكذلك قال أبو حنيفة[2] ومحمد رضي الله عنهما فيمن قال: لله عليَّ أن أصوم رجباً ونوى به اليمين: إنّه يكون نذراً ويميناً، فيه جمعٌ بين الحقيقة والمجاز.

---

(١) انظر حاشية العلامة ابن عابدين على إفاضة الأنوار ص ١١٧.

(٢) قد مرت ترجمتهما.

قلنا: وضعُ القدمِ مجازٌ عَنِ الدُّخُولِ، وإضافـةُ الدار يرادُ بهـا نِسْبةُ السُّكنى فاعُتِبرَ عمومُ المجَاز. وهو نظيرُ ما لو قال: عبدي حُرٌّ يومَ يقْدُمُ فلانٌ، فقَدِمَ ليلاً أو نهاراً عَتَقَ، لأنَّ اليومَ متى قُرِنَ بفعلٍ لا يمتَدُّ حُمِلَ على الوقتِ، فيدخلُ فيهِ اللَيْل والنَّهارُ.
وأمَّا مسألَةُ النَّذْرِ فليْسَت بجَمْع

(قلنا: وضع القدم مجاز عن الدخول وإضافة الدار يراد بها نسبة السكنى فاعتبر عموم المجاز) وهو استعمال اللفظ في معنى مجازي، يكون المعنى الحقيقي فرداً من أفراده (وهو) أي اعتبار عموم المجاز هنا (نظير) اعتباره في (ما لو قال: عبدهُ حر يوم يقدم فلان) ولم ينو شيئاً، (فقدم ليلاً أو نهاراً) يحنث، مع أنه مستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن حقيقة اليوم لبياض النهار، وإطلاقه على الليل مجاز، بعلامة التضاد المشهورة بينهما، لكن هذا اللازم غير لازم لذا (عتق) من باب عموم المجاز؛ لا للجمع بين الحقيقة والمجاز، (لأن اليوم متى قُرن بفعلٍ لا يمتَدُّ حمل على الوقت فيدخل فيه الليل والنهار) كما ذكرنا.

ضابطه: أن المظروف متى كان غير ممتد ـ كالعتق والقدوم ـ تكون قرينة المجاز بمعنى الوقت، قال تعالى: ﴿ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ ﴾[1] فالمراد من اليوم الوقت وما لا قرينة فيه كـ «ركبت يوم كذا» فهو حقيقةٌ، ينصرف إلى بياض النهار فحسب.

وهذا كشراءِ القريْبِ، فإنَّهُ تمَلُّكٌ بصيغتِهِ، تحريرٌ بموجَبِهِ.

(وأما مسألة النذر) وهي قوله «لله عليَّ أن أصوم رجباً (فليست بجمع)

---

(١) من سورة الأنفال آية / ١٦/ .

أيضاً بل هُوَ نَذْرٌ بصيغَتِهِ، يمينٌ مَعَ موجَبِهِ وهوَ الإيجَابُ، لأنَّ إيجابَ المباحِ يصلُحُ يميناً، كتحريمِ المبَاحِ.
وهذا كشراءِ القريْبِ، فإنَّهُ تَمَلُّكُ بصيغتِهِ، تحريرٌ بموجَبِهِ
ومن حُكْمِ هذا الباب: أنَّ العَمَلَ بالحقيقَةِ مَتَى أمْكَنَ سَقَطَ المَجَازُ؛ لأنَّ المسْتعارَ لا يُزاحمُ الأصْلَ.

بين الحقيقة والمجاز (أيضاً بل هو نذر بصيغته)؛ لأنه المفهوم عرفاً ولغة، فهو حقيقة (يمين مع موجَبِهِ) بفتح الجيم أي اللازم المتأخر. (وهو الإيجاب)؛ لأن لفظ (عليَّ) للإيجاب فيكون يميناً مجازاً لتوقفه على النية، وهذا ليس من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز في شيء، لاختلاف الجهة بين الحقيقة والمجاز، (لأن إيجاب المباح يصلح يميناً، كتحريم المباح) يدل عليه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾[1] إلى قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾[2].

فإذا لم يصم شهر رجب يجب عليه القضاءُ بالنذر، والكفارةُ باليمين. عملاً بالصيغة والموجَب. (وهذا) أي حكم مسألة النذر (كشراء القريب) سُمِّيَ الشراء إعتاقاً بواسطة حكمه، لا بصيغته، (فإنه تَمَلُّكٌ بصيغته، تحرير بموجَبه) فيعتق بمجرد الشراء، ولا يحتاج إلى عتق قصدِيٍّ بعد الشراء.

(ومن حكم هذا الباب) أي باب الحقيقة والمجاز (أن العمل بالحقيقة متى أمكن سقط) اعتبار (المجاز؛ لأن المستعار) وهو المجاز (لا يزاحم الأصل) وهو الحقيقة، ألا ترى قول الفقهاء: إذا حلف لا ينكح فلانة،

---

(١) سورة التحريم آية / ١/.
(٢) سورة التحريم آية / ٢/.

فإنْ كانَتِ الحقيقـةُ متعَذِّرَةً ـ كما لوِ حَلَفَ لا يأكُلُ من هذه النخلةِ، أوْ مهجَـورةً، كمـا لوْ حلفَ لا يضَـعُ قـدمَـهُ في دارِ فلانٍ ـ صِيْـرَ إلى المَجَازِ. . . . .

وعلى هذا قلنا: إنَّ التوكيلَ بالخصومَةِ، ينصِرفُ إلى مُطْلَقِ الجَـوابِ

وهي منكوحتُه إنه يقع على الوطء دون العقد. حتى لو طلقها ثم تزوجها لا يحنث قبل الوطء؛ لأن هذا اللفظ في الوطء حقيقة وفي العقد مجازاً، فكان حمله على الحقيقة أولى. بخلاف ما إذا كانت المرأة أجنبية حيث يقع على العقد، لأن وطأها لَمَّا حَرُمَ عليه كانتِ الحقيقةُ مهجورةً شرعاً، فتعين المجاز.

الحقيقة المتعذرة:

(فإن كانت الحقيقة متعذرة). المتعذر: ما لا يُتوَصل إليه إلا بمشقة، كأكل النخلة (كما لو حلف لا يأكل من هذه النخلة). صير إلى المجاز بالإجماع لعدم المزاحمة)[1] فيحنث بأكل ثمرها.

الحقيقة المهجورة:

(أو كانت مهجورة) المهجور: هو ما يتيسر إليه الوصول، ولكن الناس تركوه، كوضع القدم، (كما لو حلف لا يضع قدمه في دار فلان، صير إلى المجاز) فيحنث بالدخول في دار فلان.

(وعلى هذا) أي على أن المجاز يُصار إليه عند هجران الحقيقة (قلنا: إن التوكيل بالخصومة، ينصرف إلى مطلق الجواب) استحساناً. حتى لو

---

(١) انظر إفاضة الأنوار شرح المنار ص (٢٤).

لأنَّ الحقيقَة مهجورَةٌ شَرْعاً، والمهجوُر شرعاً بمنزلةِ المهجورِ عادَةً. ألا يُرى أنَّـهُ لو حلَفَ لا يُكلِّمُ هذا الصبيَّ لم يتقَيَّدْ بزمانِ صِبَاهُ، لأنِ هجرَانَ الصبيِّ مهجورٌ شَرْعاً. . . . .

فإنْ كانَ اللفْظُ لهُ حقيقةٌ مستعمَلَةٌ ومجَازٌ متعَارَفٌ، كما إذَا حلَفَ

أقرَّ على موكّله يجوز إقراره. وفي القياس لا يجوز إقراره؛ لأنه وكّله بالخصومة: وهي المنازعة والمشاجرة، والإقرار مسالمة وموافقة، فكان ضدَّ ما أُمر به، وهو قول أبي يوسف وزفر والشافعي رضي الله عنهم. و(لأن الحقيقة) وهي الخصومة (مهجورة شرعاً[1]، والمهجور شرعاً بمنزلة المهجور عادة، ألا يرى أنه لو حلف لا يكلّم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه) فيحنث مطلقاً (لأن هجران الصبي مهجور شرعاً) فإنَّ تركَ تكليمه فيه تركُ المرحمة، فهو حرام، لحديث «ليس منا من لم يرحم صغيرنا»[2] فتكون حقيقة الذات المقيدة بصفة الصبا مهجورة، فيُصار إلى المجاز وهو مطلق الذات فيحنث، لأن الذات موجودة في الحالتين.

الحقيقـة المستعمـلةُ والمجـازُ المتعـارف:

(فإن كان اللفظُ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف[3]، كما إذا حلف

---

(١) قال تعالى: ﴿وَلَا تَنَـٰزَعُوا﴾.

(٢) الحديث: رواه الترمذي برقم /١٩١٩/، وأبو داود برقم /٤٩٤٣/، وأحمد ١/ ٢٥٧. وله روايات مختلفة. انظر التاج ٥/ ١٧.

(٣) اختلف العلماء في تفسير المتعارف:
فقيل: هو ما كان غالباً في التعامل، أي الاستعمال وقيل: هو ما كان غالباً في التفاهم، أي متبادراً إلى الفهم في العرف، والأول أولى هنا.

لا يأْكُلُ منْ هذهِ الحنْطةِ، أو لا يشْرَبُ منْ هذا الفراتِ. فعنْدَ أبي حنيفةَ [رضي الله عنه] العملُ بالحقيقَةِ أولى، وعندهما [العمَلُ] بعمومِ المجَازِ أوْلى.

وهَذا يرجِعُ إلى أصْلٍ: وهوَ أنَّ المجَاز خَلَفٌ عنِ الحقيقَة في التَّكَلُّم عنْدَ أبي حَنيفة [رضي اللهُ عنْهُ]

لا يأكل من هذه الحنطة، أو لا يشرب من هذا الفرات، (فعند أبي حنيفة رضي الله عنه: العمل بالحقيقة أولى) فيحنث بأكل عين الحنطة والكرْع من الفرات، لا بأكل ثمرها، والشرب من الأواني، فالحقيقة مستعملة في المسألتين، إذ الحنطة عينها مأكول عادة، فإنها تُغْلى وتُؤْكل وكذا الكرع الذي هو حقيقةُ كلامِهِ في مسألة الشرب، فإن لفظ «مِنْ» لابتداء الغاية، فيقتضي أن يكون ابتداء شربه من الفرات مستعملاً شرعاً فإن النبي ﷺ مرَّ بقومٍ فقال «هل بات عندكم ماء في شنٍّ، وإلا كرعنا في الوادي»[1] وهو عادةُ أهل البوادي والقرى.

(وعندهما) أي عند الصاحبين (العمل بعموم المجاز أولى) فيحنث بأكل عينها وثمرها في المثال الأول، وبالشرب والكرع منه في المثال الثاني، قولاً بعموم المجاز، لأنه هو المتعارف، فيحنث بالأمرين في المسألتين.

المجاز خَلَفٌ عن الحقيقة:

(وهذا) أي الخلاف المتقدم بين أبي حنيفة وصاحبيه في مسألة الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف (يرجع إلى أصل: وهو أن المجاز خَلَفٌ عن الحقيقة في التكلم عند أبي حنيفة رضي الله عنه) دون الحكم، فيكفي

---

(١) رواه البخاري ٧/ ١٤٢، وابو داود برقم / ٣٧٢٤.

حتّى صحَّتِ الاستَعارَةُ عنْدَهُ، وإنْ لم ينعقدْ لإيجابِ الحقيقةِ في قوله لعبدِهِ وهوَ أكبَرُ سِنّاً مِنْهُ «هذا ابني» فاعْتُبِرَ الرجحَانُ في التكلّمِ، فصارَتِ الحقيقةُ أولى، وعندَهما المجازُ خَلَفٌ عنِ الحقيقةِ في الحكْمِ

صحةُ الكلام من حيثُ العربيةُ فقط، ككونه جملةً مفيدةً مؤلفَةً من مبتدأ وخبر مثلاً، سواء صَحَّ معناه، أم، لا، ثم يثبت الحكم بناء على صحة التكلم بطريق الابتداء لا خلفاً عن حكمه الحقيقي، حتى يشترط لصحة حكم الكلام المجازي تصورُ حكم الكلام الحقيقي. (حتى صحت الاستعارة عنده وإن لم ينعقد لإيجاب الحقيقة في قوله لعبده وهو أكبر سناً منه «هذا ابني»(فيعتق، لصحة التكلم، وعند الصاحبين لا يعتق، لامتناع الحقيقة.

وجه قول أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن الحقيقية والمجاز من أوصاف اللفظ بإجماع أهل اللغة، فجَعْل المجاز خَلَفاً عن التكلم الذي هو استخراج اللفظ أولى مما ذكر؛ لأن الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني.

وجه قول الصاحبين رضي الله عنهما:

أن الحكم هو المقصود، لا نفس العبارة، فاعتبار الخَلَفية والأصالةِ فيما هو المقصود أولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة إلى العبارة.

(فاعتبر) أبو حنيفة رضي الله عنه (الرجحان في التكلم) كما مَرَّ (فصارت الحقيقة أولى) من المجاز المتعارف. وذلك بأن جُعِلَ التكلمُ بالحقيقة عند إمكان العمل بها راجحاً على التكلم بالمجاز؛ لأصالة الحقية وخَلَفية المجاز. (وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم،

وفي الحكمِ للمجازِ رجحانٌ لاشتمالِهِ على حكمِ الحقيقةِ، فصارَ أولى.

«مـواضـع تـرك الـحقـيـقـة»

ثُمَّ جملَةُ ما تُتْرَكُ بِهِ الحقيقةُ خمسَةُ أنواعٍ: تُتْرَكُ بدلالةِ العادةِ، وبدلالةِ مَحلِّ الكلامِ كما مَرَّ

وفي الحكم للمجاز رجحان لاشتماله على حكم الحقيقة) لدخول حكم الحقيقة تحت عموم المجاز دون العكس، (فصار) العمل بالمجاز (أولى) من العمل بالحقيقة، لكونه أكثر فائدة وهذا إنما يصح إذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف بالاستقراء، كما في المسألتين السابقتين، أما إذا لم يثبت ذلك فلا يتم هذا الدليل.

مواضع ترك الحقيقة

(ثم جملة ما تترك به الحقيقة خمسة أنواع) هذا بيان الشروع في القرائن التي يُصرف بها الكلام إلى المجاز في الشرعيات، وقد عُرفتْ تلك القرائنُ بالاستقراء:

النوع الأول:

(تترك) الحقيقة (بدلالة العادة): اعلم أن الكلام موضوع للإفهام، فإذا تعارف الناس استعماله لشيء ونقلوه عن موضوعه اللغوي، كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه، وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يثبت إلا بقرينة، كالنذر بالصلاة والحج، فإن حقيقتها لغةً: الدعاء، والقصد، ثم نقلا في عرف الشرع، وصارا اسمين لعبادتين مخصوصتين مجازاً لغوياً، فانصرف النذر إليهما.

النوع الثاني:

تترك الحقيقة (بدلالة محل الكلام كما مرَّ) اي أن المحل لمّا لم يقبل

وبدلالةِ معنىً يَرْجعُ إلى المتكلمِ كما في يَمينِ الفورِ. وبدلالَةِ سياقِ النَّـظْمِ

حكم الحقيقة تعين المجاز مراداً. كقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات»[1] وكقوله «رفع عن أمتي الخطأ والنيسان»[2] فإن ظاهرهما أنه لا يوجد عمل بدون النيةِ، ولا يوجد خطأ ونسيان، وهذا خلاف الواقع، فيحمل على المجاز، فيراد بهما حكم الأعمال في الحديث الأول، وحكم الخطأ في الحديث الثاني، وهو مشترك، فحمله الشافعي رضي الله عنه على الصحة، وحمله أبو حنيفة رضي الله عنه على الثواب، لاستلزامه الصحة وإرادته بالإجماع[3].

النوع الثالث:

تترك الحقيقة (بدلالة معنىً يرجع إلى المتكلم كما في يمين الفور) أي السرعة، وهي المؤبدة لفظاً، المؤقتة معنىً، كقول الرجل لامرأته حين قامت لتخرج «إن خرجت فأنت طالق» فإنه يقع على تلك الخرجة، حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق، وهذا النوع من اليمين سَبَق به أبو حنيفة رضي الله عنه ولم يسبقه أحد وقد أخذه من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما وابنه حيث دُعيا إلى نصرة إنسان فحلَفا أن لا ينصراه، ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا[4].

النوع الرابع:

تترك الحقيقة (بدلالة سياق النظم) أي بدلالة قرينة لفظية التحقت به

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والدارقطني وأبو نعيم في الحلية.

(٢) رواه الطبراني في الكبير ١١/ ١٣٣ برقم (١١٢٧٥)، والبيهقي ٧/ ٣٥٦.

(٣) انظر إفاضة الأنوار شرح المنار ص ١٢٨.

(٤) انظر شروح المنار وحواشيه ص ٤٢٨.

كمَا في قولِهِ تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا﴾ أو بدلالةِ في نِفْسِهِ، كما إذا حلَفَ لا يأكلُ لحماً، فأكلَ لحْمَ السمَكِ لم يحنَثْ

سابقة عليه، أو متأخرة، إلا أن السابق أكثر استعمالاً (كما في قوله تعالى ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا﴾[1] فإن الأمر خرج عن مقتضاه الظاهر ـ وهو الوجوب حقيقة إلى التهديد مجازاً، بقرينة السياق، وهي «إنا أعتدنا للكافرين ناراً» ولقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[2].

النوع الخامس:

تترك الحقيقة (بدلالة) اللفظ (في نفسه) بأن يكون اللفظ متناولاً لأفراده بعمومه على سبيل الوضع، ولكن يكون معنوياً، فيتخصص بالبعض بالنظر إلى مأخذ اشتقاقه (كما إذا حلف لا يأكل لحماً) ولا نية له (فأكل لحم السمك لم يحنث) كان القياس أن يدخل في عموم هذا اللفظ «لحم السمك» كما هو مذهب الإمام مالك رضي الله عنه، لأنه لحم حقيقة، ولهذا لا يصح نفيه عنه، وقد سماه الله تعالى لحماً في قوله ﴿لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾[3] ولكنه تخصيص بدلالة الاشتقاق، فإن أصل تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة، ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو أقوى الأخلاط في الحيوان، وليس للسمك دم فكان صرف مطلق الاسم إلى ماله قوة أولى من صرفه إلى ما فيه

---

(١) سورة الكهف آية / ٢٩/ .
(٢) سورة الزمر آية / ٧/ .
(٣) سورة النحل آية / ١٤/ .

وكـذا إذا حلَفَ لا يأكُـلُ فاكهـةً، فأكَـلَ عِنَبـاً، لـم يحنَـثْ في قـولِ أبي حنيفـةَ [رضيَ اللهُ عنْـهُ]، لقصورٍ في المعنى المطلوبِ في الأوَّلِ، وزيادةٍ في الثاني.

«الـصَّريْـح

وأمَّا الصَّريْحُ، فمِثْلُ قولك بِعْتُ واشْتريْتُ ووَهَبْتُ.

قصور. (وكذا إذا حلف لا يأكل فاكهة فأكل عنباً لم يحنث في قول أبي حنيفة رضي الله عنه، لقصور في المعنى المطلوب في الأول) أي في الفاكهة (وزيادة في الثاني) أي في العنب. اعلم أن اسم الفاكهة مشتق من التفكه، وهو التنعم، قال تعالى: ﴿ٱنقَلَبُوا۟ فَكِهِينَ﴾[1] أي متنعمين، والتنعم زائد على ما به القوام والبقاء للبدن، والعنب مما يتعلق به القوام إذ فيه وصف زائد وهو الغذائية، فلهذه الزيادة لا يتناوله مطلق اسم الفاكهة فلا يحنث بأكله.

الـصريـح[2]

تعريفـه:

(وأما الصريح) فهو اسمٌ لكلام مكشوفِ المعنى كالنَّص، سواء كان حقيقة أو مجازاً[3] وقيل: هو ما ظهر المراد به ظهوراً بيِّناً زائداً[4].
فالصريح وإن كان ظاهرَ المراد، إلا أنه غيرُ الظاهر.

---

(١) سورة المطففين آية /٣١/.
(٢) هو مكشوف المعنى المراد يقال: فلان صرح بكذا، أي أظهر ما في قلبه لغيره بأبلغ عبارة، ومنه سمي القصر صرحاً.
(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/١٦٦ والتعريف منقول عن القاضي أبي زيد الدبوسي. أصول السرخسي ١/١٧٨.
(٤) أنظر كشف أسرار البزدوي ١/١٦٦ بحاشية عبد العزيز البخاري.

وحُكْمُهُ: تعَلُّقُ الحكْمِ بعيْنِ الكَلامِ، وقيامُهُ مقامَ معْنَاهُ حتَّى أستَغْنَى عِنَ العزيْمَةِ، لأنَّـهُ ظاهِرُ المرَادِ.

الفرق بين الصريح والظاهر:

اعلم أن الصريح يُشترط فيه كون الظهور بيِّناً تامّاً، بخلاف الظاهر، فإن الشرط فيه مجردُ الظهور، ولهذا توصف الإشارة بالظهور فيقال: هذه إشارة ظاهرة، وهذه إشارة غامضة، ولا توصف الإشارة بالصراحة أصلاً، لعدم تمام الانكشاف فيها، لذلك قيل: إن الصريح «هو الذي يعرف مراده معرفة جلية» والصريح: هو الخالص من كل شيء، هكذا أطلق الأصوليون على الصريح، لأنه لما خلص من محتملاته سمي صريحاً.

مثال الصريح:

مثل قولـه: بعت واشتريـت ووهبـت فإنـه صريـح فـي البيـع والشراء والهبة.

حكم الصريح:

(تعلُّق الحكم بعين الكلام) أي ثبوت موجَبه بنفسه (وقيامه مقام معناه) في إيجاب الحكم لكونه صريحاً فيه. (حتى استغنىٰ عن العزيمة) أي النية فيما إذ قال لزوجته «قد طلقتك» يكون إيقاعاً قضاء نوىٰ، أو لم ينو. لأن عينه قائم مقام معناه في إيجاب الحكم (لأنه ظاهر المراد) لكونه صريحاً فيه. حتى لو طلَّق أو أعتق مخطئاً وقع، لما ذكرنا.

الكنـايــة[1]

تعريفهـا:

هي: ما يكون المراد به مستوراً إلى أن يتبَيَّنَ بالدليل[2]، وكيفية حصول الاستتار في الكناية يكون بالاستعمال بأن يستعملوه قاصدين الاستتار، وإن كان معناه ظاهراً في اللغة، كما أن الانكشاف في الصريح يحصل باستعمالهم، وإن كان خفياً في اللغة.

والكنايـة في اللغـة: أن تتكلم بشيء وتريدَ به غيرَه. فهي من الأسماء التي لا تُفهم إلا بقرينة، حقيقة كانت أو مجازاً.

قال شمس الأئمة السرخسي[3]: وقد تكون الكناية ما لا يكون مفهوم المعنى بنفسه، فإن الحرف الواحد يجوز أن يكون كناية نحو «هاء الغائبة» وكاف المخاطبة» وكذلك كل اسم هو ضمير نحو «أنا وأنت ونحن» فهو كناية، وكل ما يكون مترددَ المعنى في نفسه فهو كناية ا هـ.

والحقيقة المهجورة، والمجاز قبل التعارف، يُعَدَّان من الكناية، فهي عند الأصوليين أعم منها عند علماء البيان.

وكذلك الاستعارات والتعريضات في الكلام بمنزلة الكناية، فإن العرب تكني الحبشي بأبي البيضاء، والضرير بأبي العيناء، وليس بينهما اتصال بل بينهما مضادة. بخلاف المجاز، فإن حَدَّهُ الاتصال بينه وبين

---

(١) الكناية: ما استتر المراد به، مأخوذ من قولهم: كنيت وكنوت، أنظر أصول السرخسي ١/ ١٨٧.

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ١٨٧.

(٣) انظر المرجع السابق.

وحُكْمُ الكِنَايَةِ: أنَّـهُ لا يُوْجِبُ العَمَل إلاّ بالنِّـيَّـة؛ لأنَّـهُ مُسْتَتِرُ المَرادِ. وذَلِـكَ مْثـلُ المجَـازِ قبْـلَ أنْ يَصْيَر مُـتَـعَـارَفـاً.

ما جُعل مجازاً عنه، وإليك الفرق بين الكناية والمجاز. يفرق بين الكناية والمجاز من وجهين:

أحدهما: أن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها. فلا يمتنع في قولك «فلان طويل النَّجَاد» أن تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأويل مع إرادة طول قامته، والمجاز يتنافى مع ذلك.

الثاني: أن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم[1] وبهذا يتبين أن حَدَّ الكناية غيرُ حَدِّ المجاز.

حكم الكناية:

(وحكم الكناية: أنه) أي أن الحكم بها (لا يُوجب العمل) أي لا يثبت (إلا بالنية) أو ما يقوم مقامه من دلالة الحال. (لأنه مستتر المراد) أي لأن في المراد بها معنى التردد، فلا تكون موجِبة للحكم ما لم يَزُل ذلك الترددُ بدليل يقترن بها (وذلك مثل المجاز قبل أن يصير متعارفاً) فأما إذا صار متعارفاً فقد أُلحق بالصريح. مثل قوله: «والله لا أضع قدمي في دار فلان» فإنه يُحمل على الدخول مجازاً، وبما أنه شاع استعماله فيه صار صريحاً.

ويدخل في الكناية أيضاً: هاء المغايبة، وسائر ألفاظ الضمير، كأنا وأنت، وهو، وغيرهما. وذلك لأنها ما لم تميز بين اسم واسم إلا بدلالة أخرى صلحت كناية عن الصريح، فإن المتكلم إذا أرد أن يصرح باسم زيد مثلاً يكنى عنه بهو.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ١٦٨.

وسُمِّيَ البائِنُ والحَرامُ ونحوُهُما كنايَاتِ الطَّلاقِ مجازاً، لا حقيقَةً، لأنَّها معلومَةُ المعاني، لكِنِ الإبْهَامُ فيما يُقْصَدُ بهِ، ويَعْمَلُ فيْهِ، فلذلِك شابَهَتِ الكنَايَاتِ فسُمِّيتَ بذلِكَ مجَازاً، ولهذا الإبهامِ احتيجَ إلى النِّيَّةِ، فإذا زَالَ الإبهامُ بالنِّيةِ وجبَ العمَلُ، بموجباتِها منْ غيْرِ أنْ يُجْعَلَ عبارَةً

ولكن العمل بالكناية متوقف على نية المتكلم أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال كما ذكرنا.

(وسُمِّيَ البائن والحرام ونحوهما) كقول الرجل لزوجته «حبلك على غاربك» و«الحقي بأهلك، «وأنت البتة» سميت «كنايات الطلاق مجازاً لا حقيقة)؛ لأن الكناية مستترة المراد والمعنى، وهذه الألفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع، لأن كل واحد من أهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها فلا تكون كنايات حقيقة (لأنها معلومة المعاني) كما ذكرنا. (لكن الإبهام فيما يقصد به) أي واقع في المحل الذي تتصل هذه الألفاظ به (وتعمل فيه) لأن البائن مثلاً يدل على البينونة، ولا بدَّ لها من محل يحله ويظهر أثرها فيه، ومحلها الوصلة وهي مختلفة ومتنوعة قد تكون بالنكاح، وقد تكون بغيره، فاستتر المراد بالنسبة للمحل الذي يظهر أثرها فيه، لأنا لا ندري أيَ محل أراده، وإن كان معناه الذي هو مراد معلوماً في نفسه.(فلذلك شابهت) هذه الألفاظ (الكنايات) الحقيقة، فسميت هذه الألفاظ (بذلك) أي باسم الكناية (مجازاً ولهذا الإبهام احتيج إلى النية) لتعيين البينونة عن وصلة النكاح من غيرها إذ النيّة لتعيين بعض المحتملات عن البعض الآخر. (فإذا زال الإبهام بالنية) بأن نوى البينونة عن وصلة النكاح (وجب العمل) لظهور أثر البينونة فيها. (بموجباتها) أي بمقتضيات هذه الألفاظ (من غير أن تجعل عبارة) أي

عنِ التصريْحِ.

ولِذَلِكَ جعلْنَـاهَا بوائـن، إلاّ في قوله: اعتَـدِّي لا حقيقـة الحساب، ولا أثـر له في النكـاح، والاعتدادُ يحْتِمَـلُ أن يُـرادَ ما يُـعَـدُّ منْ غيرِ الأَقْـرَاءِ، فإذا نوى الأقـراءَ، وزالَ الإبهـام، وجَـبَ بـهِ الطـلاقُ بـعدَ الدخولِ اقتضاءً.

كناية (عن التصريح) أي عن صريح الطلاق، فجعلناها بوائن.

وهذا مذهب سيدنا علي، وزيد بن ثابت، رضي الله عنهما، وقال الشافعي رضي الله عنه: الواقع بها طلقات رجعية، وهو مذهب سيدنا عمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود، رضي الله عنهما.

(ولذلك) أي لكون البائن والحرامِ ونحوهما سميت كنايات الطلاق مجازاً (جعلناها بوائن إلا في قوله: اعتدّي) فإنه يجعل عبارة عن الصريح، وكنايةً عنه بطريق الحقيقة، لأنه لمّا تعذر إعمال اللفظ بحقيقته، يُجْعَلُ كناية عن الطلاق. لأن الاعتداد من لوازمه، فيكون لفظ اعتدي ذِكْراً للآزم، وإرادةً للملزوم. وبهذا يقع الطلاق في غير المدخول بها، بمنزلة قوله «أنت واحدة» أي يقع الطلاق به عند البينة على أنه لفظ مستعارٌ للطلاق شرعاً. لأن قوله «أنت واحدة» يحتمل أن يكون نعتاً لها، أو للتطليقة، فلا يتعين بدون النية وعند النية يقع الطلاق به بطريق الإضمار، أي أنت طالق تطليقة واحدة (لا حقيقة الحساب، ولا أثر له) أي للحساب (في) قطع (النكاح) وإزالة الملك (والاعتداد يحتمل أن يراد ما يُعدُّ من غير الأقراء) كعَدِّ نعم الله عليها. (فإذا نوى الأقراء، وزال الإبهام) بالنية (وجب به) أي ثبت بهذا اللفظ (الطلاق بعد الدخول اقتضاء) أي بطريق الاقتضاء ضرورةَ صحة الكلام وإعماله.

وقبلُ جُعِلَ مستعَاراً مختصاً عنِ الطلاقِ، لأنَّهُ سَبَبُهُ، فاستُعيْرَ الحكْمُ لسبَبِهِ.

وكذَلِكَ قوْلُـهُ: اسْتَبْرِئـي رَحِمَكَ، وقـدْ جَـاءَ في السُّـنَّـةَ أنَّ النبيَّ ﷺ قال لسَـوْدَةَ

بـيـانـه:

أنه لما أمرها بالاعتداد ولم يكن واجباً عليها قبل، كان لا بد من تقديم ما يوجبه ليصح به الأمر. فقدِّم الطلاق عليه ضرورةً، والضرورة ترتفع بإثبات أصل الطلاق، وهو الواحدة، فلا حاجة إلى إثبات وصف زائد عليه، وهو «البينونة». لذلك قال الفقهاء يقع به رجعياً، ولا يقع أكثر من واحدة وإن نوى. (وقبلُ) أي قبل الدخول (جعل) أي لفظ اعتدي (مستعاراً) للطلاق شرعاً (مختصاً عن الطلاق؛ لأنه سببه، فاستعير الحكم لسببه).

(وكذلك) أي مثل «اعتدي» (قوله: استبرئي رحمك) فهو تصريح بما هو المقصود من العدة؛ لأن طلب الاستبراء يحتمل أن يكون للوطء وطلب الولد، ويحتمل أن يكون للتزوج بزوج آخر، فاحتيج إلى النية، فإذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء، وقبله استعارة كما مَرَّ.

(وقـد جـاء فـي السنـة أن النبـي ﷺ قـال لسـودة[1]

---

(١) هي سودة بنت زمعة بن قيس، إحدى أزواج النبي ﷺ. كانت في الجاهلية زوجة السكران بن عمرو بن عبد شمس، وأسلمت ثم أسلم زوجها، وهاجر إلى الحبشة في الهجرة الثانية ثم عاد إلى مكة فتوفى السكران، فتزوجها النبي ﷺ بعد خديجة، وتوفيت في آخر زمان عمر بن الخطاب رضي الله عنه سنة ٥٤ هـ في المدينة. =

«اعتدي»[1] ثم راجعها) وقال لحفصة[2]: «اعتدي»[3] ثم راجعها.

(وكذلك) أي مثل قوله «اعتدي» قوله (أنت واحدة) يقع به طلاق رجعي عند النية، ولا يقع به أكثر من واحدة وإن نوى، وقال الشافعي رضي الله عنه: لا يقع بهذا اللفظ شيء وإن نوى، لأن واحدة صفة لها وهي لا تحتمل طلاقاً فلغت النية، كما إذا قال لها: أنت قاعدة ونوى طلاقاً.

حجة الحنفية:

أن قوله «أنت واحدة» يجوز أن يكون نعتاً لها، أي واحدة عند قومك، أو منفردة عندي، أو أنت واحدة من نساء البلد في الحسن والجمال. ويحتمل أن يكون نعتاً للتطليقة بطريق حذف الموصوف وإقامة الوصف

= ترجم لها صاحب الأعلام ٣/ ١٤٥، وابن سعد في الطبقات ٨/ ٣٥، وابن حجر في الإصابة ت / ٦٠٣/ . ومما يذكر من سبب ورود هذا الحديث أن النبي ﷺ دخل على سودة فوجدها تبكي على من قتل من أقاربها يوم بدر وترثيهم بأشعار أهل مكة، فكره النبي ﷺ ذلك فقال لها «اعتدي» فندمت على ذلك واستشفعت إلى النبي ﷺ ووهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنها، وقالت إني اكتفي بأن أُبعث من أزواجك يوم القيامة، فراجعها النبي ﷺ.

(١) الحديث: أخرجه البيهقي في السنن ٧/ ٣٤٢، وابن سعد في الطبقات ٨/ ٥٣ في باب ذكر أزواج النبي ﷺ.

(٢) هي حفصة أم المؤمنين بنت عمر بن الخطاب، كانت عند حصن بن حذافة البدري، ولما مات عنها تزوجها رسول الله ﷺ، قال أبو عمرو: طلقّها رسول الله ﷺ تطليقة ثم ارتجعها، وذلك أن جبريل قال له: ارجع حفصة فإنها صوامة قوامة وأنها زوجتك في الجنة ـ الإصابة بتصرف ٤/ ٢٧٣.

(٣) طلاق حفصة أخرجه أبو داود في الطلاق ـ باب الرجعة ٢/ ٢٨٥، والنسائي في الطلاق، باب الرجعة أيضاً، وابن ماجه برقم ٢٠١٦.

يحْتَملُ نعْتاً للمُطَلَّقَةِ ويَحْتَملُ صِفَةً للمرْأَةِ، فإذا زالَ الإبهَام بالنِّـيَّةِ كانَ دلالةً على الصريْحِ، لا عاملاً بموجَبِهِ.

ثُمَّ الأصْلُ في الكلامِ: الصَّرِيْحُ، فأَمَّا الكِنَايَةُ ففيَها ضَرْبُ قُصْورٍ منْ حيْثُ إنه يقصرُ عن البيَانِ إلاّ بالنِّية، فظهَرَ هذا التفاوتُ فيما يندَرِيءُ بالشُّبهاتِ. حتى إن المقِرَّ على نِفسِهِ ببعضِ الأسبَاب الموجِبَةِ للعقوبةِ ما لمْ يَذْكرِ اللَفظَ الصْرِيْحَ، لا يستَوجِبُ العقوبَةَ.

مقامه، (فإذا زال الإبهام بالنية كان دلالة على الصريح) أي صريح الطلاق، إذ لا حاجة إلى إضمار شيء سواه، فكان معقباً للرجعة (لا عاملاً بموجَبه) إذ موجَبه التوحّد، ولا أثر له في البينونة وقطع النكاح، بخلاف البائن ونحوها.

(ثم الأصل في الكلام: الصريح)؛ لأنه موضوع للإفهام، والصريح هو اللفظ التام في هذا القصد (فأما الكناية، ففيها ضرب قصور) لاشتباه المراد (من حيث إنه يقصر عن البيان إلا بالنية، فظهر هذا التفاوت) بين الصريح والكناية (فيما يندريء بالشبهات) كالحدود، لهذا قال الحنفية: إن ما يندريء بالشبهات لا يثبت بالكناية (حتى إن المقر على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للعقوبة) أي الموجبة للحد، (ما لم يذكر اللفظ الصريح) كالزنا والسرقة (لا يستوجب العقوبة) وإن ذكر لفظاً هو كناية.

وعلى هذا؛ إذا قال: جامعت فلانة أو واقعتها، أو وطئتها، لا يحدّ ما لم يقل نكتها، أو زنيت بها، وكذا لو قال لامرأة: جامعك فلان جماعاً حراماً، أو قال لرجل: فجرتَ بفلانة أو جامعتَها، لا يجب عليه حَدُّ القذف، لأنه لم يصرح بالقذف بالزنا. وكذا لو عرَّض بالزنا فقال: أما أنا فلست بزان، ولا أمي زنت، لا يجب عليه حَدُّ القذف عند الحنفية، خلافاً للإمام مالك رضي الله عنه.

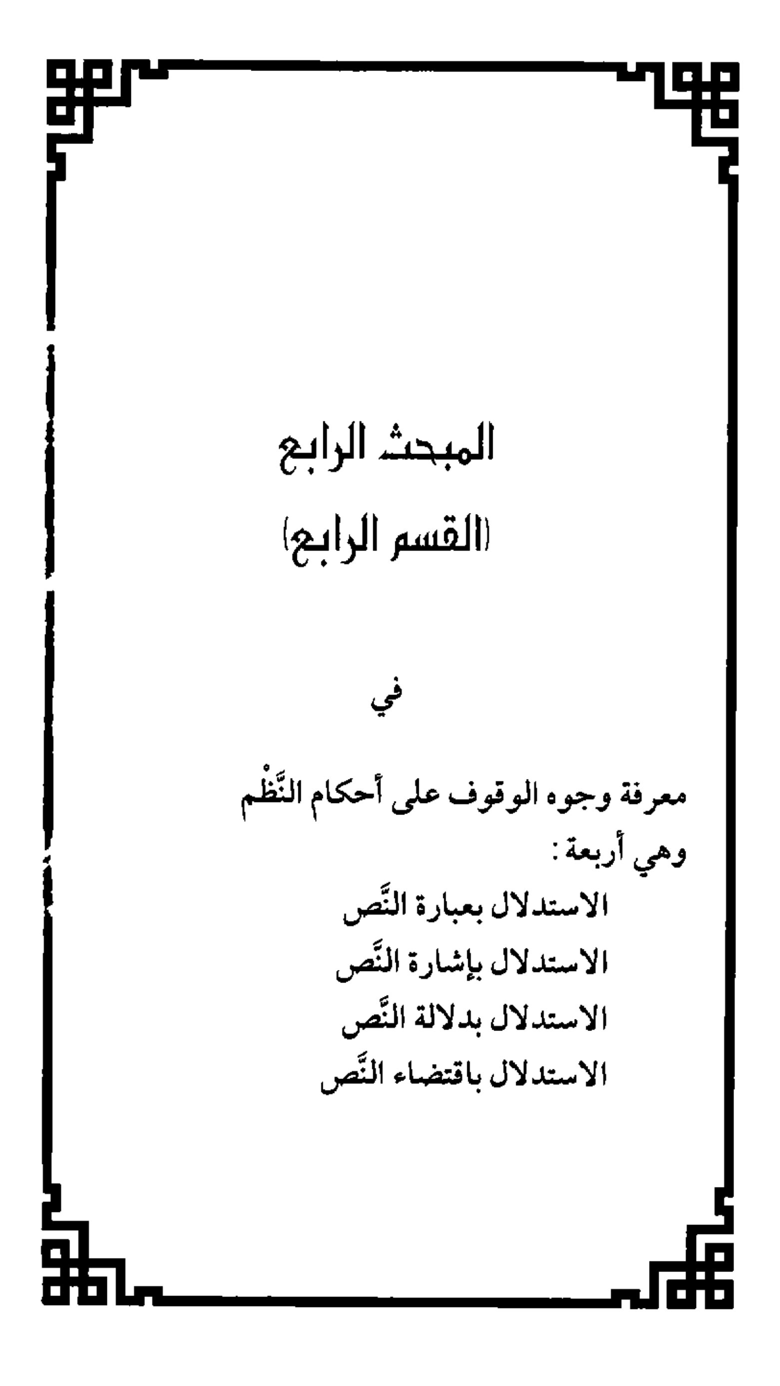
. . . .

حجـة الحنفيـة:

أنه إن تُصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم، والمفهوم ليس بحجة. قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[1]؛ ولهذا لا تقام هذه العقوبات على الأخرس عند إقراره به بإشارته؛ لأنه لم يوجد التصريح بلفظه، وعند إقامة البينة عليه؛ لأنه ربما يكون عنده شبهة لا يتمكّن من إظهارها في اشارته ا هـ.

* * *

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ١٨٩.



المبحث الرابع

(القسم الرابع)

في

معرفة وجوه الوقوف على أحكام النَّظْم

وهي أربعة:

الاستدلال بعبارة النَّص

الاستدلال بإشارة النَّص

الاستدلال بدلالة النَّص

الاستدلال باقتضاء النَّص

«الاستدلال بعبارة النص»

اعلم أن عدَّ معرفة وجوه الوقوف على أحكام النظم من أقسام الكتاب فيه تسامح، لأن معرفتها ليست من الكتاب. ولكن لما لم تفد هذه الأقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عُدَّت معرفةُ وجوه الوقوف من أقسام الكتاب.

وقبل الشروع في بيان هذا المبحث لا بُدَّ لي من الكشف والإيضاح عن معاني هذه الكلمات وهي «الاستدلال» و«العبارة» و«النص» تطلق كلمة «الاستدلال» ويراد بها انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر، وقيل: على العكس، وهو المراد به ههنا.

وهي مأخوذة من «الدلالة» والدلالة: هي كون الشيء متى فُهم فُهم غيرُه.

فإن كان التلازم بعلةٌ الوضعِ فوضعية. أو العقلِ فعقلية، أو الطبعِ فطبعية، أو اللفظِ فلفظية.

واللفظية: عبارة، وإشارة، ودلالة، واقتضاء.

وتطلق كلمة «العبارة» لغةً ويراد بها «تفسير الرؤيا» يقال عبرت الرؤيا أعبرها عبارة، أي فسّرتها، وكذا عبرتها، وعبرت عن فلان إذا تكلمت عنه. فسميت الألفاظ الدالة على المعاني عبارات، لأنها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور. ويطلق اسم «النص» على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهراً أو مفسراً أو نصاً، أو حقيقة، أو مجازاً، خاصاً كان أو عاماً، اعتباراً للغالب لأن عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص، فهذا هو المراد من النص هنا دون ما تقدم من كونه ما ازداد وضوحاً على الظاهر، حتى كان التمسك في إثبات الحكم

بظاهر أو مفسَّر، أو خاص أو عام، أو صريح أو كناية، أو غيرها، استدلالاً بعبارة النصّ لا غير[1].

الاستدلال بعبارة النص»

(أما الأول) أي من وجوه معرفة الوقوف على أحكام النظم، وهو الاستدلال بعبارة النص: أي بعينه، ولهذا قال القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي[2] رحمه الله: «الثابت بعين النص ما أوجبه نفسُ الكلام وسياقه».

وقال السرخسي رحمه الله[3]: «فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله، ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناولٌ له».

وقال صاحب مسلم الثبوت[4]: عبارة النص «هو ما ثبت بالنظم ولو التزاماً مقصوداً به ولو تبعاً».

اعلم أن دلالة الكلام على المعنى بالنسبة إلى اعتبار النظم على ثلاث مراتب:

إحداها: أن يدل على المعنى، ويكون ذلك المعنى هو المقصود

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ١٧٢.
(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي نقلاً عن القاضي أبي زيد الدبوسي ١/ ١٧٢.
(٣) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٣٦.
(٤) انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ١/ ٤٠٦.

[تعريف عبارة النص]

فمَا سِيْقَ الكَلامُ لَهُ، وأُرِيدَ بِهِ قَصْداً.

الأصلي منه، كالعدد في قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[1].

الثانية: أن يدل على معنى، ولا يكون مقصوداً أصلياً فيه، كإباحة النكاح من قوله تعالى: «فانكحوا».

الثالثة: أن يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه، كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه الصلاة والسلام: «إن من السحت ثمنَ الكلب»[2].

فالقسم الأول مسوق، والقسم الثالث ليس بمسوق أصلاً، والقسم الثاني مسوق من وجه، وهو قصد المتكلم التلفظ به لإفادة معناه، غير مسوق من وجه، لأنه ساقه لإتمام بيان ما هو المقصود الأصلي[3].

تعريف عبارة النص:

(فما سيق الكلام له وأريد به قصداً) هذا التعريف يرجع إلى المرتبة الأولى من دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم، المنقسمة إلى ثلاث مراتب كما مر، خلافاً لبعض الأصوليين، فإن المراد عندهم بعبارة النص كون الكلام مسوقاً لمعنى يدل على مفهومه مطلقاً، سواء كان مقصوداً

---

(١) سورة النساء آية (٣).

(٢) رواه الديلمي ٢/ ١٦٤، والطبراني، انظر فيض القدير ٣/ ٣٣٩، ومجمع الزوائد ٤/ ٩٤.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ١٧٢ وما بعدها.

أصلياً أو لم يكن، لأن الحكم الثابت بعبارة النص هو ما أثبته النص بنفسه وسياقه فحسب، كقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ﴾[1].

فعين النص يوجب إباحة البيع وحرمة الربا، والتفرقة بينهما، فسوّوا بين ما هو مقصود أصلي، وهو الفرق بين البيع والربا، وبين ما ليس كذلك وهو حل البيع وحرمة الربا، وجعلوا الحكمين ثابتين بعبارة النص.

مثال الثابت بعبارة النص:

قوله تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ﴾[2] فالثابت بالعبارة في هذه الآية نصيب من الفيء لهم، لأن سياق الآية لذلك، كما قال تعالى في أول الآية: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ﴾[3] وفيه إشارة إلى أن الذين هاجروا من مكة قد زالت أملاكهم مما خلفوا بمكة، لاستيلاء الكفار عليها وسيأتي بيانها في بابها إن شاء الله تعالى.

الفرق بين الثابت بعبارة النص والثابت بإشارته:

الثابت بالعبارة هو ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له، والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله، لكنه يُعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غيرزيادة فيه ولا نقصان، وبه تتم البلاغة، ويظهر الإعجاز[4].

(١) سورة البقرة آية /٢٧٥/ .
(٢) سورة الحشر آية /٨/ .
(٣) سورة الحشر اية /٧/ .
(٤) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٣٧.

«الاستدلال بإشارة النص»

والإشَارةُ: ما ثبَتَ بنظْمِهِ مثْلُ الأوَّلِ؛ إلاَّ أنَّهُ مَا سِيْقَ الكَلامُ لَهُ.

الاستدلال بإشارة النص

تعريفهـا:

(والإشارة) هي الإيماء: فكأن السامع غَفَل عن المعنى المضمون في النص لإقباله إلى ما دل عليه ظاهر الكلام، فالنص يشير إليه، كرجل ينظر ببصره إلى شيء ويدرك مع ذلك غيره بإشارة لحظاته، فما يبصر إليه بمنزلة العبارة، وما يدرك حوله بلحظاته بمنزلة الإشارة. واصطلاحاً هي (ما ثبت بنظمه) لغة (مثل الأول) إي مثل عبارة النص(إلا أنه ما سيق الكلام له) بخلاف عبارة النص، فإنه سيق الكلام لأجلها.

قال السرخسي رحمه الله: «الثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله، لكنه يعمل بالتأمل في معنى اللفظ»[1].

وقال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله: الاستدلال بإشارة النص «هو العمل بما ثبت بنظمه لغة، ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه»[2] اهـ.

وقال صاحب فواتح الرحموت رحمه الله: الإشارة هي «دلالة التزامية لا تقصد أصلاً، لا بالذات ولا بالتبع»، ولا بد من تقييد زائد وهو «أن لا تكون لتصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء، والأذهان متفاوتة في فهمها»[3] اهـ.

وقال الشاشي رحمه الله: إشارة النص «هي ما ثبت بنظم النص من غير

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٣٦.

(٢) انظر كشف أسرار البزدوي ١/ ١٧٤ وما بعدها.

(٣) انظر مسلم الثبوت شرح فواتح الرحموت ١/ ٤٠٧.

زيادة، وهو غير ظاهر من كل وجه، ولا سيق الكلام لأجله»[1] اهـ.

يتبين من هذه التعاريف أن منزلة الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح، أو بمنزلة المشكل من الواضح.

إلا أن من الإشارة ما تكون ظاهرة، ومنها ما تكون غامضة، ومنها ما يكون حكمها موجباً للعلم قطعاً، ومنها ما لا يكون موجباً للعمل أصلاً، وإليك بيانها وأقسامها:

أقســـام الإشـــارة:

تنقسم الإشارة إلى قسمين، إشارة ظاهرة، وإشارة غامضة.

١ ـ الإشارة الظاهرة:

تعريفها: «هي ما يستدعي مطلوبها أدنى تأمل».

حكمها: أن تكون موجبة للعلم قطعاً بمنزلة الثابت بالعبارة.

مثالها: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[2].

ففي ذكر المولود له دون ذكر الوالد، إشارة إلى أن النسب إلى الأب، لأن الله تعالى أضاف الولد إلى الأب بحرف الاختصاص وهو «اللام» فيدل على أنه هو المختص بالنسبة إليه. ويدل أيضاً على أن للأب تأويلاً في نفس الولد وماله، فإن الإضافة بحرف اللام دليل الملك، إلى هذا أشار رسول الله ﷺ بقوله: «أنت ومالك لأبيك»[3] لذا قال الفقهاء: لو كان

---

(١) انظر أصول الشاشي ص /٩٩/.

(٢) سورة البقرة آية /٢٣٣/.

(٣) الحديث: رواه أبو داود ٣/ ٢٨٧ برقم /٣٥٣٠/ وابن ماجه ٢/ ٧٦٩ برقم /٢٢٩١/.

الأب قرشياً والأم أعجمية يُعدُّ الولد قرشياً في باب الكفاءة[1]. وفيه دليل أيضاً: على أن الأب لا يشاركه في النفقة على الولد غيره؛ لأنه هو المختص بالإضافة إليه، والنفقة تبتني على هذه الإضافة، كما وقعت الإشارة إليه في الآية. وفيه أحكام أخرى مستنبطة لا يسعها هذا المقام.

٢ ـ الإشارة الغامضة:

تعريفها: «هي ما يستدعي مطلوبها زيادة فكرة لإزالة الغموض».

حكمها: أن لا تكون موجبة للعلم قطعاً، لاشتراك المعنى الحقيقي والمجازي مراداً بالكلام، لكنه حجة بلا خلاف.

مثالها: قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَـٰلُهُ ثَلَـٰثُونَ شَهْرًا﴾[2] فيه إشارة إلى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، كما قال: عليٌّ رضي الله عنه فيما روي أن امرأة ولدت لستة أشهر من وقت التزوج، فرفع ذلك إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه. فهمَّ أن يرجمها فقال له علي رضي الله عنه أما إنها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم ـ أي غلبتكم ـ ويقصد بكتاب الله قوله تعالى: ﴿وَفِصَـٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾[3] وهذا نص على أن مدة الفصال حولان، فبقي للحمل ستة أشهر، فأخذ عثمان رضي الله عنه بقول علي رضي الله عنه، واثنى عليه ودرأ عنها الحد[4].

وهذا إشارة غامضة اختصّ بفهمها سيدنا علي رضي الله عنه حينما وقف عليها بدقة، وقد خفي هذا الحكم على أكثر الصحابة رضوان الله

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ١٧٥.
(٢) سورة الأحقاف آية / ١٥/.
(٣) سورة لقمان آية / ١٤/.
(٤) انظر تفسير القرطبي ١٦/ ١٩٣.

كما فِي قولِهِ تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ﴾ الآية. سيقَ الكلامُ لهم، ففيْهِ إشارةٌ إلى زوالِ أملاكهم إلى الكُفّارِ ....

تعالى عليهم أجمعين، وحين أظهره قبلوه واستحسنوه.

وأما مثال الإشارة الغامضة التي فيها اشتراك المعنى الحقيقي والمجازي بالكلام فـ (كما في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ﴾[1] الآية) فالثابت بالعبارة في هذه الآية: نصيب من الفيء لهم، لأنه (سيق الكلام لهم) كما قال تعالى في أول الآية: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾[2].

و(فيه إشارة إلى زوال أملاكهم) مما خلَّفوا بمكة (إلى الكفار) لاستيلاء الكفار عليها، فإن الله تعالى سمّاهم فقراء، وحقيقة الفقر: زوال الملك بأن لا يملك المال، لا بُعْدُ اليد عن المال، لأن الفقر ضدُّ الغنى، والغني: من يملك حقيقة المال، لا من قربت يده من المال، كابن السبيل، فإنه غني حقيقة وإن بعدت يده عن المال، لقيام ملكه، ومطلق الكلام محمول على حقيقته، وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام من غير زيادة ولا نقصان، فهو ثابت بإشارة النص. لكن لما كان في الإشارة غموض يحتاج إلى التأمل اختلف العلماء فيه، لاختلافهم في التأمل ليتبين المراد.

فذهب الحنفية إلى أن تسميتهم «فقراء» حقيقةٌ، وأن الكافر يملك مال المسلم بالاستيلاء بشرط الإحراز، وأن الاستيلاء سبب للملك، إذ لو لم يكن كذلك لسمّاهم «أبناء السبيل»؛ لأن ابن السبيل اسم لمن بَعُدَتْ يدُه عن المال مع قيام الملك فيه.

---

(١) سورة الحشر آية /٨/.

(٢) سورة الحشر آية /٧/.

وَهُمَا سَوَاءٌ في إيجَابِ الحُكْمِ، إلاَّ أَنَّ الأَوَّلَ أَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ.

وقال الشافعي رضي الله عنه[1]: إن تسميتهم «فقراء» مجازٌ، وإن الكافر لا يملك مال المسلم بالاستيلاء.

والدليل على صرفه إلى المجاز قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[2] وليس المراد نفيَ السبيل الحِسِّي بالإجماع، فيرجع النفي إلى السبيل الشرعي الذي هو «التملك بالقهر».

وإنما سمّاهم فقراء، ولم يُسَمِّهم أبناء السبيل، لأنه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع أن يصل إليه، وإنهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة، بل توطنوا بها وانقطعت أطماعهم بالكليّة عن أموالهم، فلم يستقم أن يُسَمَّوا بابن السبيل، ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطعوا عن ثمرات أموالهم بالكلية ـ وإن كانت باقية على ملكهم ـ صَحَّتْ تسميتهم فقراء تجوزاً، كأنه لا مال لهم أصلاً.

وهذه من الإشارات الغامضة التي اختلف فيها العلماء، فهي لا توجب العلم قطعاً لاشتراك المعنى الحقيقي والمجازي في الكلام كما ذكرنا، إلا أنه يبقى حجة بالاتفاق.

(وهما) أي العبارة والإشارة (سواء في إيجاب الحكم) أي إثباته، لثبوتها بنفس النظم (إلا أن الأول) أي العبارة (أحقُّ) من الإشارة (عند التعارض) بينهما، لكون العبارة مقصودةً بالسوقِ، دون الإشارة. وما كان مقصوداً بالسوق قصداً أوّلياً يترجّح على ما لم يكن كذلك.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي بتصرف ٦/ ١٧٦. نقلاً عن الإمام الشافعي.

(٢) سورة النساء آية / ١٤١/.

مثال تعارض عبارة النص وإشارة النص.

لقد مثلَّ علماء الحنفية لتعارض العبارة والإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام في حقِّ النساء «ناقصات عقل ودين»[1] فقيل: ما نقصان دينهن؟ قال: «تقعد إحداهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي»[2].

الشطر هو «النصف» سيق الكلام لبيان نقصان دينهن، وفيه إشارة إلى أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً كما ذهب إليه الشافعي رضي الله عنه.

وهذا الحديث معارض بما روى أبو أمامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام»[3].

وهو عبارة، فترجح على الإشارة عند التعارض.

الاستدلال بدلالة النص

تعريفها:

دلالة النص: هي عبارة عن فهم غير المنطوق من المنطوق، بسياق الكلام ومقصوده. اختلف العلماء في حَدِّ دلالة النص.

فقيل: «هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي»[4].

---

(١) أخرجه مسلم في الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات، ضمن حديث. وأبو داود في السنة ـ باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه. والترمذي في الإيمان ـ باب ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه.

(٢) هذا الحديث ذكره العلماء في معرض الاستدلال على ترجيح العبارة على الإشارة عند التعارض، فهو وإن كان لم يثبت بهذا الوجه إلا أن معناه صحيح.

(٣) أخرجه الطبراني والدارقطني وغيرهما. وانظر الدراية ١/ ٨٤ ـ باب الحيض.

(٤) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ١٨٤.

«الاستدلال بدلالة النص»

وأَمَّا دلاَلَةُ الَّنصِّ «فَمَا ثَبَتَ بمَعْنَى النَّظْمِ لُغَةً، لا اسْتِنْبَاطاً بالرَّأْيِ».

وقال الشاشي: دلالة النص: «هي ما عُلِمَ علةً للحكم المنصوص عليه لغةً، لا اجتهاداً ولا استنباطاً»[1].

وقيل: «هي المعنى الذي عُرف بمعنى اللفظ الموضوع له أو بالإجماع أنه مُتَعَلَّق الحكم المنصوص عليه»[2].

وقال صاحب فواتح الرحموت: «الدلالة والفحوى هو ثبوت حكم المنطوق للمسكوت، بل الدلالة على هذا الثبوت لفهم المناط للحكم لغة»[3].

وقد عرفها النسفي[4] كما عرفها المصنف رحمه الله بقوله (وأما دلالة النص: فما ثبت بمعنى النظم) أي بمعنى النص (لغة، لا استنباطاً بالرأي) أي لا بالقياس.

فيه رد على من قال: إن دلالة النص هي قياس.

اختلاف العلماء في تسمية دلالة النص.

اختلف العلماء في تسمية دلالة النص: فذهب عامة الأصوليين إلى أنها «فحوى الخطاب» وذهب[5] بعض أصحاب الشافعي رحمه الله إلى

---

(١) انظر أصول الشاشي ص ١٠٤.

(٢) انظر «التحقيق» لعبد العزيز البخاري مبحث «دلالة النص».

(٣) انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ١/ ٤٠٨.

(٤) انظر كشف الأسرار شرح المصنف على المنار للنسفي ١/ ٣٨٣.

(٥) انظر أحكام الآمدي ٣/ ٧٤، ومنتهى ابن الحاجب ص ١٤٧ وما بعدها وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٥٣.

كَالنَّهْيِ عَنِ الَّتأْفِيْفِ: يُوْقَفُ بهِ على حُرْمَةِ الضَّرْبِ مِنْ غيْرِ واسِطَةٍ واجْتَهادٍ.

أنها «مفهوم الموافقة» لأن مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق، كذا ذكره الآمدي وابن الحاجب والقرافي. وبعضهم قال: إن كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق يسمى «فحوى الخطاب» وإن كان مساوياً يسمى «لحن الخطاب».

وقيل: الدلالة قياس جلي، واختاره الإمام الرازي من الشافعية وبعض منا أيضاً[1].

(كالنهي عن التأفيف) في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾[2]. فإنه قول معلوم بظاهره معلوم بمعناه وهو «الأذى» مفهوم منه لغة.

(يوقف به على حرمة الضرب) بالطريق الأولى (من غير واسطة واجتهاد) أي استنباط؛ لأن معنى الأذى والإيلام من الضرب يفهم لغة لا شرعاً كما ذكرنا.

والحكم متعلق بالأذى، لا بصورة التأفيف فحسب، وهذا قول الجمهور.

والذي يدل عليه: أن من لم يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ، وكان من قوم هذا في لغتهم أكرام، لم تثبت الحرمة في حقه. ولما تعلق الحكم بالإيذاء في صورة التأفيف صار في التقدير كأنه قيل «لا تؤذوهما»

---

(١) انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ١/ ٧٣٠.
(٢) سورة الإسراء آية /٢٣/.

فتثبت الحرمة عامة بمعنى النص، لا بالقياس.

حجة الجمهور:

أن للنظم صورة معلومة، ومعنى هو المقصود به، فالألفاظ مطلوبة للمعاني، وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ بمنزلة «الضرب» له صورة معلومة ومعنى هو المطلوب به وهو «الإيلام» ثم ثبوت الحكم بوجود الموجِب له، فكما أن في المسمى الخاص ثبوت الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنظم لغة، فكذلك في المسمى الخاص الذي هو غير منصوص عليه، يثبت الحكم بذلك المعنى، ويسمى ذلك دلالة النص».

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: فمن حيث إن الحكم غير ثابت فيه يتناول صورة النص إياه لم يكن ثابتاً بعبارة النص، ومن حيث إنه ثابت بالمعنى المعلوم بالنص لغة كان دلالة النص ولم يكن قياساً، فالقياس معنى يستنبطه بالرأي مما ظهر له أثر في الشرع، ليتّعدّى به الحكم إلى ما لا نص فيه، لا استنباطاً باعتبار معنى النظم لغة[1].

حجة القائلين بأن الدلالة قياس جلي:

إن أركان القياس قد توفرت في هذه الدلالة، فقد وجد الأصل وهو «التأفيف» والفرع وهو «الضرب» وعلة جامعة مؤثرة وهي «دفع الأذى» فتكون قياساً إذ لا معنى للقياس إلا ذلك، فيتعدى الحكم وهو «الحرمة» بطريق القياس، ويسمى قياساً جلياً لظهوره.

جواب الجمهور على حجة القائلين بأن الدلالة قياس:

ويكتفي الجمهور في الجواب بقولهم: إن الأصل لا يجوز أن يكون جزءاً من الفرع في القياس بالإجماع. فإن ما تخيلوه أصلاً وهو «التأفيف»

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٤١.

. . . .

جزء مما تخيلوه فرعاً وهو «الضرب» فإذا قال المولى لعبده: لا تعطِ زيداً درهماً، يدل على منعه من إعطاء ما فوق الدرهم، مع أن الدرهم المنصوص عليه داخل فيما زاد عليه.

وهذا النوع: كان ثابتاً قبل شروع القياس، ولهذا اتفق أهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته إلا ما نقل عن داود الظاهري، وبهذا يتبين أنه من الدلالات اللفظية وليس بقياس.

الفرق بين دلالة النص والقياس:

إن المعلوم بالقياس نظري، ولهذا شرط في القائس أهلية الاجتهاد، واختص العلماء بمعرفة الاستنباط.

أما المعلوم بدلالة النص فضروري، أو في منزلة الضروري، يعرفه كل من له بصر في معنى الكلام لغة، فقيهاً أو غير فقيه، لذا شارك أهل الرأي غيرهم فيه، فلا يكون قياساً لانتفاء شرطه.

مثال الثابت بدلالة النص:

ما روي أن ماعزاً زنى وهو محصن فرجم[1]، وقد علم أنه ما رجم لأنه ماعز، بل لأنه زنى في حالة الإحصان، فإذا ثبت هذا الحكم في غيره كان ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس.

وكذلك ما روي أن رسول الله ﷺ أوجب الكفارة على الأعرابي[2] باعتبار جنايته على صومه في رمضان، لا لكونه أعرابياً، بل لكونه جنى على الصوم، وهتك حرمة رمضان، فمن وجدت منه مثل تلك الجناية

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ١٢/ ١٣٥ برقم (٦٨٢٤) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٩٣٦) ومسلم في صحيحه برقم (١١١١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً.

[الحكم الثابت بدلالة النص]

والثَّابِتُ بدلالَةِ النَّصِّ مِثْلُ الثَّابتِ بالإشَارَةِ، حتَّى صَحَّ إثْبَاتُ الحُدُودِ والكَّفاراتِ بدلالَةِ النّصوص.

يكون االحكم في حقه ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس. وهذا لأن المعنى المعلوم بالنص لغة بمنزلة العلة المنصوص عليها شرعاً. كما قال رسول الله ﷺ في الهرة: «إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[1] ثم هذا الحكم ـ وهو عدم نجاسة السؤر ـ يثبت في الفأرة والحية وسواكن البيوت بهذه العلة، فلا يكون ثابتاً بالقياس، بل بدلالة النص على القول الراجح، وأيضاً يبقى الحكم مقتصراً على سواكن البيوت لا يتعدى إلى غيرها، لثبوته بعلة قاصرة.

الحكم الثابت بدلالة النص.

(والثابت بدلالة النص) يضاف إلى النص لا إلى الرأي (مثل الثابت بالإشارة، حتى صح إثبات الحدودِ) كإيجاب حد الزنا في اللواطة عند أبي يوسف ومحمد والشافعي رضي الله عنهم على ما عرف؛ لأن الزنا اسم لسفح الماء بطريق حرام لا شبهة فيه، وقد وجد هذا في اللواطة.

و(الكفارات) كإيجاب الكفارة بالأكل والشرب (بدلالة النصوص) لكونها مثل الجماع في الجناية، وهتك حرمة رمضان، أو أقوى منه؛ لأن الصبر عن الأكل والشرب أشدّ، فإن الإنسان يمكن أن يصبر عن الجماع فترة من الزمن، ولا يمكن أن يصبر عن الأكل والشرب يوماً أو يومين.

وهذا الحكم: وهو إثبات الحدود والكفارات ثابت بالاتفاق.

أما عند الحنفية فظاهر، وأما عند من جعله قياساً من أصحاب الشافعي رضي الله عنه؛ فلأن الحدود والكفارات تثبت بالقياس عندهم.

---

(١) الحديث: أخرجه أبو داود ١/ ٢٠، وابن ماجه ١/ ، والبيهقي ١/ ٢٤٦.

إلاَّ أنْها عنْـدَ التَّـعَـارُضِ دَوْنَ الإشَـارَةِ.

وأما عند من جعله قياساً من الحنفية: فلا تثبت به الحدود والكفارات؛ لأنها لا تثبت بالقياس إلا إذا كانت علّته منصوصة.

تعارض دلالة النص مع إشارة النص:

قد ثبت فيما تقدم أن الثابت بدلالة النص مثل الثابت بإشارته (إلا أنها) أي دلالة النص (عند التعارض) مع إشارة النص (دون الإشارة) لإختصاص الإشارة بالنظم والمعنى اللغوي، دون الدلالة. فإن الدلالة لا يوجد فيها إلا المعنى اللغوي، فتقابل المعنيان فيهما وبقي النظم في الإشارة سالماً عن المعارضة، فترجحت الإشارة به على الدلالة.

مثال تعارض الإشارة والدلالة:

مثاله: ما قاله الشافعي رضي الله عنه: إن الكفارة تجب في القتل العمد؛ لأنها لما وجبت في الخطأ للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى: ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾[1] فلأن تجب في العمد كان أولى.

قوله يعارضها تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا ﴾[2] فإنه يشير إلى عدم وجوب الكفارة فيه، وذلك لأنه تعالى جعل جزاءه كاملاً جهنم إذ الجزاء اسم للكامل التام عند الإطلاق.

فرجحت هذه الإشارة على تلك الدلالة.

---

(١) سورة النساء آية / ٩٢.

(٢) سورة النساء آية / ٩٣.

«الاستدلال باقتضاء النص»

وأَمَّا الْمُقْتَضَى: فزيادَةٌ على النَّصِّ شَرْطاً لِصِحَّةِ المنصُوصِ، لَمَّا لم يَسْتَغِنْ عَنْهُ وجَبَ

الاستدلال باقتضاء النص

تعريفه:

الإقتضاء لغةً: هو الطلب، ومنه قيل: اقتضى الدين وتقاضاه، أي طلبه.

وفي الاصطلاح: هو ما أُضمر في الكلام ضرورةَ صدق المتكلم ونحوه.

قال القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي: المقتضى «هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها، فاقتضاه النص ليتحقق معناه ولا يلغو»[(١)].

وقال السعد التفتازاني: المتقضى «هو زيادة تثبت شرطاً لصحة المنصوص عليه شرعاً»[(٢)] وقال صاحب فواتح الرحموت: المقتضى «هو دلالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه عقلاً أو شرعاً»[(٣)].

وقال السرخسي: المقتضى «هو عبارة عن زيادة على المنصوص عليه يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيداً أو موجباً للحكم، وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم»[(٤)].

وقال المصنف الأخسيكتي رحمه الله (وأما المقتضى: فزيادة على النص شرطاً شرعياً (لصحة المنصوص، لمّا لم يستغن) النص (عنه وجب

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ١٨٨.

(٢) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ١/ ٢٥٧.

(٣) انظر فواتح الرحموت ١/ ٤١١.

(٤) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٤٨.

تقديْمُهُ لتصحْيح المنصوصِ، فَقَدِ اقتَضَاهُ النَّصُّ، فصَارَ المُقتضى بحكمِه حُكْمَ النَّصِّ.

[حكم المقتضى]

والثَّابِتُ بِهِ يَعْدِلُ الثَّابِتَ بدلالَةِ النَّصِّ...................

تقديمه لتصحيح المنصوص) أي لإعماله.

يتلخص مما ذكر: أن المقتضى «هو لازم متقدم ليصير النص موجِباً للحكم. فالشرع متى دلَّ على زيادة أي «إضمار» في الكلام لصيانة الكلام عن اللغو والإبطال، فالحامل على الزيادة هو المتقتضي أي «النص» والمزيد هو «المقتضى» ودلالة الشرع على صحة الزيادة ونسبتها بين المقتضي والمقتضى هو «الإقتضاء». والثابت به هو «حكم المقتضى» وإنما سمي المزيدُ مقتضىً؛ لأنه أمر اقتضاه النص، وإنما شرط تقدمه عليه ـ أي على النص ـ لأنه من ضرورته، لصحة إعمال الكلام فتتوقف صحة النص عليه توقف المشروط على الشرط، لذا يقدّم. ومن أجل ذلك قال المصنف رحمه الله: (فصار المقتضى بحكمه) أي مع حكمه (حكم النص) أي فيكون المقتضى مع حكمه ثابتين بالنص، لا بالراي والاجتهاد. لما أن حكم المقتضى مضاف إلى النص بواسطته، فكان كالثابت بالنص.

مثال المقتضى المشهور:

مثاله: الأمر بالتحرير للتكفير في قوله لآخر: «أعتق عبدك عني بألف» فكأنه قال: أعتقه عني مبيعاً مني بألف، لتوقف صحة العتق على الملك.

حكم المقتضى:

(والثابت به) أي أن الحكم الثابت بطريق الاقتضاء (يعدل) الحكم (الثابت بدلالة النص) فهو بمنزلته، لا بمنزلة الحكم الثابت بطريق

القياس. إذن هما سواء في إيجاب الحكم القطعي (إلا عند المعارضة به) فتترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة؛ لأن النص في الدلالة يوجب الحكم باعتبار المعنى لغة، والمقتضى ليس من موجباته لغة بل من موجباته شرعاً، وإنما يثبت شرعاً لضرورة صحة الكلام. فكانت الدلالة أقوى منه فتترجح.

مثال تعارض الاقتضاء مع الدلالة:

مثاله: قول النبي ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «حتيه ثم اقرصيه بالماء ثم انضحيه»[1] فإنه يدل بطريق الاقتضاء على أنه لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات.

ويدل أيضاً بطريق الدلالة على أنه يجوز غسله بالمائعات.

وجه طريق الدلالة:

وجهه أن المقصود الأصلي من النص هو «التطهير» لا غيرُ، يعني إزالة العين النجسة. وإزالة النجاسة تحصل بالمائعات كما تحصل بالماء. يدل عليه أن من ألقى الثوب النجس أو قرض موضع النجاسة بالمقراض لا يؤاخذ بعدم استعمال الماء فيه.

وهذا حكم دلَّ عليه النص، فرَجَّحت الدلالة على الاقتضاء لما ذكرنا.

---

(١) الحديث: أخرجه النسائي في الطهارة ـ باب دم الحيض يصيب الثوب.
وأبو داود في الطهارة ـ باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حيضها.
والترمذي في الطهار ـ باب ما جاء في غسل دم الحيض من الثوب.

[الفرق بين المقتضى والمحذوف]

وقَدْ أشْكَلَ على السَّامع الفصْلُ بيْنَ المقتضى والمحذوفِ، وهو ثَابِتٌ لغَةً. وآيةُ ذلكَ: ما اقتضى ثبتَ عنْدَ صحَّةِ الاقتضَاءِ، وإذا كَانَ محذوفاً فقُدِّرَ مذكوراً انقطَعَ عن المذكورِ، كما في قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ فإنَّ السُّؤالَ تحوَّلَ عن القريةِ إلى المحذوفِ، وهوَ الأهلُ عنْدَ التصريحِ بهِ ....

الفرق بين المقتضى والمحذوف:

اعلم أن كثيراً من الناس أشكل عليهم التفريق بين المقتضى والمحذوف، لذا قال المصنف رحمه الله(وقد أشكل على السامع الفصل) أي الفرق (بين المقتضى والمحذوف) ثم شرع في التفرقة بينهما فقال: (وهو) أي المحذوف (ثابت لغة) لا شرعاً، و(آية ذلك) أي علامة الفرق بينهما أن (ما اقتضى، ثبت عند صحة الاقتضاء) أي صح به المذكور، ولا يلغى عند ظهوره (وإذا كان محذوفاً فقدِّر مذكوراً انقطع عن المذكور) أي تغيرَّ المذكور عند التصريح به (كما في قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[1] فإن السؤال تحول عن القرية إلى المحذوف، وهو الأهل عند التصريح به).

هذا ما قاله عامة الأصوليين في معرض التفرقة بين المقتضى والمحذوف، لكنه كلام غير متين؛ لأن ما ذكروه ينتقض بما يلي:

أما قاعدة المحذوف: فإنها تنتقض بقوله تعالى: ﴿ فَقُلْنَا ٱضْرِب

---

(١) سورة يوسف آية /٨٢/.

....

﴿بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾[1] فإنه إن قدرّ قوله «فضرب فانشق الحجر فانفجرت» لا يتغير الكلام الباقي بتقديره مع أنه محذوف.

وأما قاعدة المتقضى: فإنها تنتقض إذا قدّر البيع في المثال السابق وهو «أعتق عبدك عني بألف» بإن يقال بع عبدك عني وكن وكيلي بالإعتاق. فإنه يتيغير الكلام حينئذ مع أنه مقتضى؛ لأنَّه يصير مأموراً بإعتاق عبد الآمر، ويكون قبل ذلك مأموراً بإعتاق عبد المأمور.

وتحقيق الفرق بينهما على الوجه الصحيح من أوجه إليك بيانها:

ـ الوجه الأول:

أن المقتضي شرعي، والمحذوف لغوي كما أشار إليه المصنف رحمه الله.

ـ الوجه الثاني:

أن يقال: ليس من شرط المحذوف انحطاط رتبته عن المظهر؛ لأنه ليس بتابع فإن «الأهل» في المثال السابق ليس بتبع للقرية، وشرط في المقتضى ذلك، لأنه تبع.

ـ الوجه الثالث:

أن في باب الاقتضاء يكون المقتضى والمقتضي مرادين للمتكلم كما في المثال السابق «أعتق عبدك عني بألف» يكون الاعتاق والتمليك مقصودين للآمر.

وفي باب الحذف يكون المحذوف هو المراد دون المصرح به، فإن

---

(١) سورة البقرة آية / ٦٠.

المراد من السؤال في قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ﴾ هو الأهل دون القرية.

- **الوجه الرابع:**

أن المقتضى لا يقبل العموم عند الحنفية، والمحذوف يقبله كما سيأتي.

ثم إن جمهور الأصوليين والمعتزلة جعلوا ما أضمر في الكلام لتصحيحه ثلاثة أقسام:

- **القسم الأول:** ما أضمر ضرورة صدق المتكلم.

مثاله: قول النبي ﷺ «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[1].

فإن ظاهره أن لا يوجد خطأ ونسيان، وهذا خلاف الواقع، فيراد حينئذ حكم الخطأ والنسيان والإكراه، وهو «الإثم».

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات»[2] فإن ظاهره أن لا يوجد عمل بغير نية، وهذا خلاف الواقع أيضاً، فيراد به حكم الأعمال أي «ثوابها» ويختص هذا القسم بالإخبارات فقط، ولا يكون بالإنشاءات.

- **القسم الثاني:** ما أضمر لصحة الكلام عقلاً، كقوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[3] المراد أهل القرية» على سبيل المجاز، من باب إطلاق المحل

---

(١) رواه الطبراني في الكبير ١١/ ١٣٣ برقم /١١٢٧٤/، وابن حبان / ٣٦٠/ والبيهقي ٧/ ٣٥٦.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) سورة يوسف آية / ٨٢/.

وإرادة الحالّ، وهذا القسم من قبيل المحذوف فهو كالملفوظ لأنه ثابت لغة، يفهم ذلك من توجه السؤال إلى الأهل عند ظهوره، بعد أن كان متوجهاً إلى القرية، ونقل المفعولية منها إليه.

ويجري فيه العموم والخصوص على حّد سواء، بخلاف المقتضى، ويكون في الإنشاء كالمثال المذكور، أو الأخبار كقوله «إن أكلت فعبدي حر» فإنه يقبل العموم فقط.

ـ **القسم الثالث**: ما أضمر لصحة الكلام شرعاً كقوله «أعتق عبدك عنّي بألف» أي بعه مني ثم أعتقه بالوكالة عني.

وهذا القسم من قبيل المقتضى، ولا عموم له عندنا؛ لأنه ضروري يصار إليه، والضرورة تقدر بقدرها. خلافاً لأصحاب الشافعي رضي الله عنه كما سيأتي.

ومما يدل على عدم عموم المقتضى: أن في المثال المذكور لمّا ثبت البيع اقتضاء، فلا يشترط فيه شرائط البيع، فيستغني عن الإيجاب والقبول، ولا يجري فيه خيار الرؤية وخيار العيب وخيار الشرط، بل يشترط فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفاً أهلاً للاعتاق، فلا يصح من الصبي والمجنون، وبناء على هذا قال أبو يوسف رحمه الله[1]: لو قال «أعتق عبدك عني» بغير ذكر الألف، فإنه يقتضي الهبة، كما أن المثال الأول اقتضى البيع، وتستغني هذه الهبة عن القبض كما يستغني البيع عن الإيجاب والقبول بل أولى؛ لأن القبض شرط في الهبة، والإيجاب والقبول ركن في البيع فلما احتمل الركن السقوط فالشرط أولى بالسقوط. وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: إن شرط القبض في الهبة لا يحتمل

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٤٩.

[عـموم الـمقـتضى]

ثمَّ الثَّابِتُ بمقتضى النَّصِّ لا يحتمِلُ التخصيْصَ، حتَّى لوَ حَلَفَ لا يَشْرَبُ ونوى شراباً دونَ شرَاب لا تعمَلُ نيتُهُ؛ لأنَّهُ لا عمومَ لهُ عندَنا، خلافاً للشَّافعي [رضيَ اللهُ عنْهُ] . . . .

السقوط بحال؛ لأن المقتضى تبع للمقتضي، والقبض فعل ليس من جنس القول، ولا هو دونه حتى يمكن إثباته تبعاً له، وبدون القبض، الملك لا يحصل بالهبة، فلا يمكن في هذه الصورة تنفيذ العتق عن الآمر، ولا وجه لإسقاط القبض هنا بطريق الاقتضاء؛ لأن العمل بالمقتضى شرعي، فإنه يعمل في إسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله، وشرط القبض في الهبة لوقوع الملك لا يحتمل السقوط، بخلاف القبول في البيع فإنه يحتمله.

عموم المقتضى:

(ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص)؛ لأنه ضروري كما تقدم، والثابت بالحاجة والضرورة يتقدر بقدرها، ولا حاجة إلى إثبات صفة العموم للمقتضى، فإن الكلام مفيد بدونه، بخلاف المنصوص فإن العموم حكم صيغة النص خاصة، فلا يجوز إثباته في المقتضى (حتى لو حلف لا يشرب، ونوى شراباً دون شراب لا تعمل نيته) فلا يصدق ديانة ولا قضاء؛ لأن النية إنما تعمل في الملفوظ، والشراب غير مذكور نصاً، ولو جعل مذكوراً اقتضاء، فلغت نية التخصيص فيه (؛ لأنه لا عموم له عندنا) فإن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، والمقتضى معنى لا لفظ (خلافاً للشافعي رضي الله عنه)[1] فإنه عنده يجري فيه العموم

---

(١) أي تعمل نيته عند الشافعي رضي الله عنه لأن الأكل يقتضي مأكولاً وذلك كالمنصوص عليه فكأنه قال إن أكلت طعاماً، ولما كان للمقتضى عموم على=

وكذلكَ الثابِتُ بدلالةِ النصِّ لا يحتملُ أنْ يكونَ غيرَ علَّةٍ. وأمَّا الثابتُ باشارَةِ النصِّ فيحتملُ أن يكونَ عامّاً يُخصُّ . . . .

والتخصيصُ فيما يحتَمِلُ العمومَ. والخصوص كالمحذوف. وهو بمنزلة المنصوص أيضاً في ثبوت الحكم به، حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص لا بالقياس، فكذلك في إثبات صفة العموم فيه فيجعل كالمنصوص. وأظن أن القول بعموم المقتضى هو مذهب أصحاب الشافعي رضي الله عنه.

حجة الحنفية:

أن العموم من عوارض اللفظ (والتخصيص فيما يحتمل العموم) أما المتقضى فهو ضروري لتصحيح الكلام شرعاً، والضرورة ترتفع بثبوت حكمه فقط، فيبقى فيما وراء الضرورة على عدمه الأصلي وهو «عدم العموم» فيكون بمنزلة المسكوت عنه. وإذا كان لا عموم له فهو لا يحتمل التخصيص، لأن التخصيص يتبع العموم.

(وكذلك) أي كما أن الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص كذلك (الثابت بدلالة النص لا يحتمل أن يكون غير علة) أي لا يحتمل التخصيص أيضاً؛ لأنه إذا ثبتت عليّه معنى النص، والمعنى شيء واحد لا تعدد فيه فلو قبل بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور، فيلزم كونه علة الحكم وغير علة وهو محال، فمن أجل ذلك كان الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص (وأما الثابت بإشارة النص فيحتمل أن يكون عاماً يخص) وإليه ذهب شمس الأئمة السرخسي رحمه

= قوله عملت فيه نية التخصيص انظر أصول السرخسي ١/ ٢٥٠.

لأنـهُ ثابتٌ بصيغةِ الكلامِ، والعمومُ باعتبارِ الصيغـةِ.

الله، (لأنه ثابت بصيغة الكلام) كالثابت بالعبارة، فكما أن الثابت بعبارة النص يحتمل التخصيص، فكذا الثابت بإشارته (والعموم باعتبار الصيغة) فتخص الإشارة.

مثـاله:

ما قاله الشافعي[1] رضي الله عنه «لا يُصلَّى على الشهيد لأنه حي حكماً» ثبت ذلك بإشارة قوله تعالى: ﴿ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾[2] والآية مسوقة لبيان علو درجاتهم فهي عبارة نص في ذلك.

فأورد عليه: ما روي أنه عليه الصلاة والسلام صلى على حمزة رضي الله عنه سبعين صلاة[3] فأجاب: بأنه خص من عموم تلك الإشارة، فبقيت في حق غيره على العموم. وذهب القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي: إلى أن الثابت بالإشارة لا يحتمل التخصيص أيضاً؛ لأن معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لأجله، فأما ما تقع الإشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص، ومثل هذا لا يصح فيه معنى العموم حتى يكون محتملاً للتخصيص، خاصة وأن الإشارة هي زيادة معنى على معنى النص.

* * *

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي مبحث «الاستدلال باقتضاء النص» ٢/ ٤٦٣.

(٢) سورة آل عمران آية/ ١٦٩/.

(٣) للحديث طرق مختلفة جمعها الحافظ ابن حجر انظر الدراية ١/ ٢٤٣، ٢٤٤، وتلخيص الحبير ٢/ ١١٦، ١١٧.



في
الاستدلالات الفاسدة

وفيه مباحث :

مفهوم المخالفة

المبحث الأول : مفهوم اللقب

المبحث الثاني : مفهوم الشرط والصفة

المبحث الثالث : حمل المطلق على المقيد مطلقاً

المبحث الرابع : تخصيص العام بسببه مطلقاً

المبحث الخامس : دلالة الاقتران

الـفصل الـثـانـي
في
[الاسـتدلالات الـفاسـدة]
«مـفهـوم الـمخـالـفـة»

ومِنَ الناسِ مَنْ عِملَ في النصوصِ بوجوهٍ أُخَرَ هيَ فاسِدَةٌ عندَنَا.

الاستدلالات الفاسدة «مفهوم المخالفة»

(ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه أخر هي فاسدة عندنا).

اعلم أن عامة الأصوليين من أصحاب الشافعي رضي الله عنه، قسموا دلالة اللفظ إلى منطوق ومفهوم، وقالوا: دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة النص وإشارة النص واقتضاء النص من هذا القبيل، وقالوا: دلالة المفهوم: ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، ثم قسموا المفهوم إلى قسمين مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وقالوا مفهوم الموافقة: هو أن يكون المسكوت عنه موافقاً في الحكم المنطوق به، وسمّوهُ «ذا الخطاب» أو «لحن الخطاب» وهو الذي سميناه دلالة النص.

ومفهوم المخالفة: هو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق به في الحكم وسموه «دليل الخطاب» وهو المعبر به عندنا تخصيص الشيء بالذكر. ثم قسموا مفهوم المخالفة إلى أقسام: مفهوم الشرط، ومفهوم الصفة، ومفهوم الغاية عند مدِّ الحكم إليها، ومفهوم العدد عند تقييد الحكم به، ومفهوم اللقب عند تعلق الحكم بجامد مثل «في الغنم زكاة» وشرطوا لصحة العمل بمفهوم المخالفة شروطاً وهي:

. . . .

الأول: أن لا يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به أو مساوياً له.

الثاني: أن لا يخرج المنطوق مخرج العادة، كقوله تعالى ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم﴾[1].

الثالث: أن لا يكون المنطوق قد خرج مخرج الجواب لسؤال أو حادثة كما إذا سئل عن وجوب الزكاة في الإبل السائمة مثلاً، فقال بناء على السؤال أو على وقوع الحادثة، «إن في الإبل السائمة زكاة».

الرابع: أن لا يكون لعلم المتكلم بأن السائل يجهل هذا الحكم المخصوص، كما إذا علم أن السامع لا يعلم وجوب الزكاة في الإبل السائمة فقال بناءً على هذا «إن في الإبل السائمة زكاة».

الخامس: أن يكون لمدح أو ذم، ولا يفيد فائدة أخرى، فحينئذ يتعين النفي للحكم عما عداه.

وقالوا: إذا كان اسم العلم محصوراً بعدد دلّ ذلك على نفي الحكم في غيره؛ لأن في إثبات الحكم في غيره إبطالاً للعدد المنصوص عليه باسم العلم، وذا لا يجوز، وتمسكوا بقوله عليه الصلاة والسلام «خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم»[2] وقالوا أيضاً: لو لم يوجب التنصيص على الشيء نفي الحكم عما عداه لم يظهر للتخصيص فائدة.

---

(١) سورة النساء اية /٢٣/.

(٢) الحديث: رواه البخاري ٣/١٧، ومسلم ٢/٨٥٧ برقم /١١٩٩/، وأبو داود ٢/١٧٦ برقم /١٨٤٦/.

أما الحنفية: فهم ينفون مفهوم المخالفة بأقسامه كلها وذلك في كلام الشارع فحسب ويضيفون حكم الصفة والشرط إلى الأصل، وهو «العدم الأصلي» إلا لدليل. ويضيفون أيضاً حكم الغاية إلى الأصل الذي قرره السمع.

ويقولون: لا دلالة للمنطوق على المسكوت بطريق المخالفة تمشياً مع ما ورد به النص.

بيانه:

قوله تعالى ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾[1] فإن الله تعالى ذكر في هذه الآية نفي الجناح عند عدم الدخول بأم الربيبة بطريق المنطوق، فلو كان مفهوم المخالفة حجة لما ذكر نفي الجناح عند عدم الدخول بأم الربيبة؛ لأنه يفهم مما تقدم.

لكن أفتى المتأخرون من الحنفية بأنه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب الهداية[2] إن قوله في الكتاب أي «القدوري» جاز الوضوء من الجانب الآخر. إشارة إلى أنه يتنجس موضع الوضوء، ومثل هذا في كتابه كثير ا هـ.

جواب الحنفية على ما تمسك به القائلون بمهفوم المخالفة:

أجاب الحنفية بالأجوبة التالية:

أولاً:

أن ذكر العدد لبيان أن الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط،

(١) سورة النساء آية / ٢٣/ .

(٢) انظر كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/ ٤٠٨، نقلاً عن الهداية.

وأن الحكم في غير النص إنما يثبت بعلة النص لا بالنص، فلا يوجب ذلك إبطال العدد المنصوص، ووجه التخصيص به لا لنفي الحكم عما عداه، بل لزيادة الاهتمام به، والاعتناء بشأنه.

ثانياً:

أن النص متى أوجب حكماً مقيداً باسم يكون ذلك دليلاً على ثبوته في ذلك المسمى، ولا يتناول غيره، فلا يصير النص بذلك الاسم مانعاً من ثبوت الحكم في سائرِ المَحال؛ لأنه لم يتناول لها.

ألا ترى أنه لم يتناول سائر المحال في إيجاب ذلك الحكم، مع أنه وضع للإيجاب، فلأن لا يتناول سائر المحال لنفي الحكم مع أنه لم يوضع للنفي كان أولى.

ثالثاً:

أن فائدة التخصيص: من أجل أن يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص عليه، كما أثبتوا حِلَّ قتل سباع الوحش كالفهد والنمر وغير ذلك بطريق الإلحاق بالفأرة والحدأة والكلب العقور بعلة الأذى المشتركة بينهما، لينالوا درجة الاجتهاد وثواب الاستنباط، وهذا لا يحصل إذا ورد النص عاماً فكانت فائدة التخصيص لهذا.

رابعاً:

أن المذهب[1] عند فقهاء الأمصار جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم به إلى الفروع فلوكان التخصيص موجباً نفي الحكم في غير المنصوص، لكان التعليل باطلاً؛ لأنه يكون ذلك قياساً في مقابلة النص، وذا لا يجوز.

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٥٥.

[الـمبحث الأول]
مـفـهوم الـلـقب

منها ما قالَ بعضُهم: إنَّ التنصيصَ على الشيء باسمِ العَلَمِ يُوْجِبُ التخصيصَ ونفيَ الحكْمِ عَمّا عَدَاهُ . . . .

المبحث الأول
مـفهوم اللقب

(منها) أي من الوجوه الفاسدة (ما قال بعضهم) أي بعض الأشعرية والحنابلة وأبو بكر الدقاق من الشافعية وغيرهم (إن التنصيص على الشيء باسم العلم) أي الاسم الذي ليس بصفة، سواء كان اسم جنس «كالماء» في قوله عليه الصلاة والسلام: «الماء من الماء»[1]، أو اسمَ علم «كزيد قائم»، (يوجب التخصيص) أي تخصيص الحكم بالمنصوص عليه فقط (ونفي الحكم عما عداه) أي قطع المشاركة بينه وبين غيره، ويسمى هذا «مفهوم اللقب».

وجه تمسكهم:

أن مفهوم اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة، إذ لا فائدة له سواه، ولا يجوز أن يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد.

يدل عليه: قول النبي ﷺ «الماء من الماء» فإن الأنصار رضي الله عنهم

---

(١) أخرجه مسلم بلفظ: إنما ـ في الطهارة ـ باب: إنما الماء من الماء.
وأبو داود في الطهارة ـ باب في الإكسال.
وأحمد والترمذي في أبواب الطهارة ـ باب ما جاء أن الماء في الماء. وغيرهم، والبيهقي وابن ماجه في الطهارة ـ باب الماء من الماء.

وهٰـذَا فاسِدٌ؛ لأَنَّ الـنَّصَّ لمْ يتناوَلْــهُ . . . .

فهموا التخصيص منه، واستدلوا على نفي وجوب الاغتسال بالإكسال، لعدم خروج الماء، أي «المني» وقد كانوا من أهل اللسان والبيان، ومن أوجب الغسل بالإكسال وهم أكثر الشافعية لم يمنع من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث، ولكنهم قالوا: ينسخ مفهومه قولهُ عليه الصلاة والسلام «إذا التقى الختانان وتوارت الحشفة وجب الغسل أنزل أم لم ينزل»[1] فكان هذا دليلاً على محل الاتفاق على أن مفهوم اللقب حجة.

(وهذا) أي التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على التخصيص ونفي الحكم عما عداه (فاسد)؛ لأن الله تعالى قال في حق الأشهر الحُرم الأربعة: ﴿فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾[2] لم يدل على إباحة الظلم في غيرها؛ ولأن النبي ﷺ قال: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، ولا يغتسلن فيه من الجنابة»[3] لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من أسباب الاغتسال (لأن النص لم يتناوله) أي لم يتناول المحل

---

(١) أخرجه أحمد عن عائشة بلفظ: إذا قعد بين الشعب الأربع ثم ألزق الختان بالختان فقد وجب الغسل ٦/ ٤٧ والترمذي بلفظ: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب وابن ماجه بلفظ: إذا التقى الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل - في الطهارة - باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان.

(٢) سورة التوبة آية / ٣٦/ .

(٣) أخرجه البخاري في الوضوء - باب البول في الماء الدائم: بلفظ: لا يبولن أحدكم في الماء الذي لا يجري ثم يغتسل فيه ومسلم في الطهارة - باب النهي عن البول في الماء الراكد. وأبو داود في الطهارة - باب البول في الماء الراكد واللفظ له إلا أن عنده: ولا يغتسل. والترمذي بعضه في الطهارة - باب ما جاء في كراهية البول في الماء الراكد.

الحكم فيه بالمفهوم (فكيف يوجب الحكم فيه نفياً أو إثباتاً) أي لا يوجبه في ذلك المحل.

وأما الاستدلال من الأنصار رضي الله عنهم على انحصار الحكم على الماء، فلم يكن من قبيل دلالة النصوص على التخصيص كما فهموا، بل بلام التعريف مستغرقة للجنس المعرفة له عند عدم المعهود الموجبة للانحصار، إلا أنه لما دل الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس أيضاً، بقي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني، وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصرة بالمني لا تجب بغيره، فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء، لكن الماء ثابت فيه تقديراً، فإن التقاء الختانين وتواري الحشفة لما كان سبباً لنزول الماء، كان دليلاً عليه، فأقيم مُقامه عند تعذر الوقوف عليه. كالنوم أقيم مقام الحدث، وكالسفر أقيم مقام المشقة فثبت أنَّ وجوب الغسل في الإكسال مضاف إلى الماء، وكان هذا عند الحنفية قولاً بموجب العلة.

والحاصل: أن التخصيص بالشيء لا يدل على نفي الحكم عما عداه، ولا يقتضيه، سواء كان مقروناً بالعدد، كقوله عليه الصلاة والسلام «خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم»[1] أو غير مقرون بعدد، كخبر الربا.

وحيث دل على التخصيص إنما يدل لأمر خارج، لا من قبل التخصيص، كقوله تعالى عن الكفار ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴾[2].

استدل أهل السنة والجماعة على إثبات الرؤية لله تعالى في الآخرة،

---

(١) قد مر تخريجه.

(٢) سورة المطففين آية / ١٥/ .

المبحث الثاني
مفهوم الشرط والصفة

ومنَها مَا قالَ الشافَعي [رضيَ اللهُ عنْهُ]: إنَّ الحكمَ متىَ عُلِّقَ بَشْرطٍ، أو أُضيفَ إلى مُسَمّىً بوصْفٍ خاصٍّ، أوجبَ ذلكَ نفيَ الحكمَ عنْدَ عدمِ الوصْفِ أوِ الشرْطِ..........................

لا من حيث التخصيص في الآية، بل لكونهم محجوبين عقوبة لهم، فيكون أهل الجنة بخلافهم، وإلا فلا يكون الحجب في حق الكفار عقوبة، لاستواء الفريقين في الحجب حينئذ.

وما ذكر في بعض استدلالات الحنفية مما يوهم نفي الحكم عما عداه في بعض الصور كل ذلك مؤول بتأويلات صحيحة لا تخرق أصولهم وقواعدهم الثابتة.

مفهوم الشرط والصفة

(ومنها) أي من الوجوه الفاسدة (ما قال الشافعي رضي الله عنه: إن الحكم متى عُلّق بشرط) كقوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق» (أو أضيف إلى مسمى بوصف خاص) بأن كان الاسم عاماً، ولكنه قيد بوصف مختص بالبعض، كقوله عليه الصلاة والسلام «في الغنم السائمة زكاة»[1] (أوجب ذلك) القيد (نفي الحكم عند عدم الوصف أو الشرط).

اعلم أنه لا خلاف في أن المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط.

---

(١) أخرجه البخاري في الزكاة ـ باب زكاة الغنم بلفظ: وفي صدقة الغنم: في سائمتها... أخرجه أبو داود في الزكاة ـ باب في زكاة السائمة واللفظ له والنسائي في الزكاة ـ باب زكاة الغنم بلفظ البخاري.

. . . .

لكن الخلاف منحصر في «العدم» هل هو عدم أصلي أو حكم شرعي ثابت بالتعليق بطريق المفهوم؟

فعند الحنفية: هو عدم أصلي ليس بحكم شرعي، وعند الشافعي رضي الله عنه: هو حكم شرعي دلّ عليه المنطوق بطريق المفهوم المخالف.

بيانه:

قوله «إن دخلت الدار فأنت طالق» عُدم الطلاق قبل وجود الشرط، لكن بالعدم الأصلي الذي كان قبل التعليق واستمر إلى زمان وجود الشرط، وعند الشافعي رضي الله عنه: هو ثابت بالتعليق مضاف إلى عدم الشرط فالشرط يدل على وجود المشروط بالاتفاق، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وحاصله: إن وجود الشرط يدل على وجود المشروط، وعدمه يدل على انتفائه عند القائلين بالمفهوم أجمع، وإليه ذهب بعض من أنكر المفهوم مثل أبي الحسن الكرخي من أصحابنا، وابن شريح من أصحاب الشافعي، وأبي الحسين البصري من متكلمي المعتزلة، وعند عامة من أنكر المفهوم: عدمه لا يدل على انتفاء المشروط ويسمى هذا مفهوم الشرط ا هـ.

وكذا الحكم إذا أضيف إلى مسمى خاص بوصف خاص، بأن كان الاسم عاماً، ولكنه قيد بوصف مختص بالبعض، كقوله عليه الصلاة والسلام «في الغنم السائمة زكاة»[2] فإن اسم الغنم عام في جنسه بدخول ـ أَلْ ـ الجنسية عليه، ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله، فيدل هذا على وجود الحكم

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٤٩٧.

(٢) قد مر تخريجه.

عند وجود ذلك الوصف، وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف، بمنزلة ما لو نص على نفي الحكم عند عدم الوصف، وهذا عند القائلين بالمفهوم، ويسمى عندهم «مفهوم الصفة».

أما عند الحنفية: فالنص موجب للحكم عند وجود ذلك الوصف، ولا يوجب نفي ذلك الحكم عند انعدامه أصلاً، واستدلوا بما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ ٱلَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾[1] فالتقييد بهذا الوصف لا يوجب نفي الحِلّ في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ﴾[2] فالتقييد بهذا الوصف لا يفيد إباحة الأكل بدون هذا الوصف. إلى غير ذلك من الأدلة. فعرفنا أن التقييد بالوصف لا يفهمنا نفي المنصوص عليه عند عدم ذلك الوصف، قال الإمام السرخسي رحمه الله[3]: ثم أكثر ما فيه: أن الوصف المؤثر بمنزلة العلة للحكم ولا خلاف أن الحكم يثبت بالعلة إذا وجدت، فإن العلة لا توجب نفي الحكم عند عدمها، فكذلك الوصف المذكور في النص يوجب ثبوت الحكم عند وجوده، ولا يوجب نفي الحكم عند عدمه، ولهذا جعلنا الوصف المؤثر إذا كان منصوصاً عليه بمنزلة العلة للحكم الثابت بالنص، فقلنا: صفة السوم بمنزلة العلة لإيجاب الزكاة في خمس من الإبل، ولهذا تضاف الزكاة إليها، فيقال زكاة السائمة.

---

(١) سورة المائدة آية / ٥٠/.

(٢) سورة النساء / ٦/.

(٣) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٥٨.

ولهَذا لمْ يَجوِّزْ نكاحَ الأَمَةِ عِنْدَ فواتِ الشَّرْط أوِ الوصفِ المذكوَرْين في قوله [تعالى]: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾.

والواجبات تضاف إلى أسبابها حقيقة، بمنزلة من يقول لغيره «أعتق عبدي الصالح» فإن ذكر هذا الوصف دليل على أنه هو المؤثر للحكم، وبهذا يتبين أن الوصف ليس في معنى الشرط كما زعم ا هـ.

(ولهـذا) أي ولأن عدم الشرط أو الوصف يوجب عدم الحكم (لم يُجَوِّز) الشافعي رضي الله عنه (نكاح الأمة عند فوات الشرط) وهو عدم طوْل الحرة (أو الوصف) وهو الإيمان في الأمة (المذكورين في قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾[1].

معنى الآية:

من لم يستطع منكم زيادة وقدرة أن ينكح الحرائر المؤمنات لأجل زيادة مهورهن ونفقتهن في معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات أيمانكم.

أي أيمان إخوانكم، فالله تعالى قد نصّ على أنه إن لم يستطع الحرة فلينكح أمة، ثم قيد الأمة بالمؤمنة، فلو عملنا بالوصف والشرط جميعاً حكمنا أن طول الحرة مانع للأمة، وأن الأمة الكتابية أيضاً لا يجوز نكاحها للمؤمن ما لم تصر مؤمنة، فيصير مفهوم هذه الآية مخصصاً لقوله تعالى: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ ﴾[2].

---

(١) سورة النساء آية / ٢٥/ .

(٢) سورة النساء آية / ٢٤/ .

. . . .

أما الحنفية: فأجازوا نكاح الأَمَة الكتابية والمؤمنة على طوْل الحرة وعدمه جميعاً، وجعلوا الشرط والجزاء كلاماً واحداً، أوجب الحكم على تقدير، وسكت عن بقية التقادير.

وهذا الخلاف بناءً على التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية.

بيـانـه:

أن الحكم هو الجزاء وحده، والشرط قيد له، بمنزلة الظرف والحال. حتى إن الجزاء إن كان خبراً فالشرطية خبرية، وإن كان إنشاءً فإنشائية.

وعند أهل النظر: أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دل على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، فكل من الشرط والجزاء من الكلام، بمنزلة المبتدأ والخبر، فمال الشافعي رضي الله عنه إلى الأول، وجعل التعليق إيجاباً للحكم على تقدير وجود الشرط، واعداماً له على تقدير عدمه، فصار كل من الثبوت والانتفاء حكماً شرعياً ثابتاً باللفظ منطوقاً ومفهوماً، وصار الشرط عنده تخصيصاً وقصراً لعموم التقادير على بعضها.

ومال أبو حنيفة رضي الله عنه إلى الثاني فجعل الكلام موجباً للحكم على تقدير وجود الشرط، ساكتاً عن النفي والإثبات على تقدير عدمه، فصار انتفاء الحكم عدماً أصلياً مبنياً على عدم الثبوت لا حكماً شرعياً مستفاداً من النظم، ولم يكن الشرط تخصيصاً، إذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض.

وهذا الخلاف المذكور في جواز نكاح الأمة عند طول الحرة وعدمها يرجع إلى الاختلاف في معنى الشرط، وهو على معنيين.

المعنى الأول:

أن يقال: لأمر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب «كالوضوء».

المعنى الثاني:

أن يقال للمعلق به وهو ما يترتب الحكم عليه ولا يتوقف عليه كما سيأتي.

فالشرط بالمعنى الأول: يوجب نفي المشروط عند انتفائه، كالوضوء شرط لصحة الصلاة، فإنه تنتفي صحة الصلاة عند انتفاء الوضوء، وليس المراد أن انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي، بل لا شك أن عدم صحة الصلاة عند عدم الوضوء عدم أصلي، لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالاً على عدم صحة الصلاة. وأما الشرط بالمعنى الثاني: فإنه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط، فإن المشروط يمكن أن يوجد بدون الشرط نحو «إن دخلت الدار فأنت طالق» فعند انتفاء الدخول يمكن أن يقع الطلاق بسبب آخر كالإنجاز بعد التعليق.

فأبو حنيفة رضي الله عنه: ربما حكم في هذه المسألة وهي «نكاح الأمة» بناء على المعنى الثاني للشرط.

والشافعي رضي الله عنه: ربما حكم في هذه المسألة المذكورة بناء على المعنى الأول للشرط، فاختلفت الأحكام بناء على اختلاف المأخذ، والله أعلم.

(وحاصله) أي حاصل ما قاله الشافعي رضي الله عنه (أنه ألحق الوصف بالشرط) في كونه موجباً للحكم عند وجوده، وموجباً لعدم الحكم عند عدمه؛ لأن الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط، فإنه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما أنهِ لولا الشرط لثبت الحكم في الحال، فظهر للوصف أثر في المنع، كما ظهر للشرط، فأُلحق به.

واعتبَرَ التعليقَ بالشرطِ عاملاً في منعِ الحكمِ، دونَ السَّبَبِ.

ولِذَلكَ أبطَل ....

ألا ترى أن الطلاق كما يتعلق بدخول الدار في قوله «إن دخلت الدار فأنت طالق» يتعلق به وبالركوب في قوله «إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق» فلما ظهر للوصف أثر المنع كالشرط ألحق به (واعتبر التعليق بالشرط عاملاً) أي مؤثراً (في منع الحكم) بالاتفاق، لكنه يمنع الحكم عن الثبوت إلى زمان وجود الشرط (دون السبب) أي لا يمنع السبب عن الانعقاد عنده، فكان السبب موجوداً موجباً للحكم في الحال، لكن التعليق منع وجود الحكم إلى زمان وجود الشرط، فكان عدمه مضافاً إلى عدم الشرط.

بيانه[1]:

أن من قال لامرأته «أنت طالق إذا دخلت الدار» لا يؤثر التعليق في قوله «أنت طالق» بمنعه من الوجود، وإنما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت، فإنه لولا التعليق لكان الحكم ثابتاً في الحال.

ألا ترى أن قوله «أنت طالق» ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط، وهو علة تامة بنفسه، ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط، فتبين أن أثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل والإضافة، وبمنزلة شرط الخيار في البيع، فإنه يدخل على الحكم دون السبب، فيوجب انتفاء الحكم قبل وجود الشرط.

(ولذلك) أي ولأن التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب (أبطل)

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٩٧ بتصرف.

الشافعي رضي الله عنه (تعليق الطلاق والعتاق بالملك) في قول الرجل لأجنبية «إن نكحتك فأنت طالق» أو «إن ملكتك فأنت حرة» فلا تطلق الأجنبية إذا تزوجها، ولا تعتق إذا ملكها؛ لأن السبب لم ينعقد وقت التعليق، لعدم محله وهو «الملك»، فكان لغواً.

أمَّا الحنفية:

فإنهم جعلوا التعليق مانعاً للسب عن الانعقاد، فلا يكون السبب موجوداً موجباً للحكم في الحال «وقت التعليق»، بل ينعقد عند وجود الشرط، فيشترط المحل إذ ذاك، فصح تعليقهما بالملك، وما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «لا طلاق قبل النكاح»[1] محمول على نفي التَّنجيز، يدل عليه: ما نقل عن الزهري في مناظرته لهشام بن سعد، وذلك أنه قال: كانت المرأة تعرض على الرجل في الجاهلية فإذا لم تعجبه قال: هي طالق ثلاثاً، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: «لا طلاق قبل النكاح» رداً عليهم.

بيان قول الحنفية[2]: في أن المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً في الحال بل في المآل.

أن الشرط أثر في منع العلة من الانعقاد، ولا أثر له في إعدام الحكم عند عدم الشرط، فيكون عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على العدم الأصلي الذي كان قبل التعليق، فهو إذن باق على ما كان قبل التعليق بالعدم الأصلي.

---

(١) أخرجه ابن ماجه في الطلاق، باب لا طلاق قبل النكاح.
والدراقطني في السنن في الطلاق، وغيرهما.

(٢) انظر كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/ ٤١٦، وما بعدها.

فجوَّزَ التكفيرَ بالمالِ قبْلَ الحِنْثِ؛ لأنَّ الوجوبَ حاصِلٌ بالسَّبَبِ على أصلِهِ، ووجوبُ الأداءِ مَتراخٍ عنهُ بالشَّرطِ . . . .

وهذا لأن صحة الإيجاب باعتبار صدور ركن التصرف من اهله في محله، ثم ينظر في المتصرف هل هو أهل للتصرف أو لا.

فإن لم يكن أهلاً بأن كان صبياً أو مجنوناً، أو كان أهلاً لكن اللفظ أضيف إلى غير محله بأن كان بهيمة أو ميتة لا يصير سبباً، فكذا إذا وجدت الأهلية والمحلية إلا أنه وجد الحائل بين اللفظ والمحل بذكر الشرط مثلاً لا يصير سبباً، وهذا لأن التعليق بالشرط منع وصوله إلى المحل بالاتفاق. فلا يصل إليه قبل وجوده، وإذا لم يصل إلى محله لا يصير علة، بل يعرض أن يصير علة بالوصول إليه عند وجود الشرط، فالذي يمنع الاتصال بالمحل يمنع انعقاده علة، وإذا كان الشرط مانعاً من الانعقاد كان عدم الحكم لعدم العلة لا يمنع الشرط الحكم بعد العلة، وعند وجود الشرط توجد العلة والحكم، وبهذا يتبين أن التعليق ليس بمعنى التأجيل؛ لأن الشرط يحول بين صورة العلة ومحلها، فلا يصير معه علة، فصارعدم الحكم عند عدم الشرط بناء على العدم الأصلي كما كان قبل التعليق، وكان تأثير التعليق في تأخير السببية للحكم إلى وجود الشرط وإنه ليس كاشتراط الخيار في البيع؛ لأن الخيار دخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكماً انتهى.

(فجوَّز) الشافعي رضي الله عنه (التكفير بالمال) بأن أعتق رقبة، أو أطعم عشرة مساكين، أو كساهم، (قبل الحنث؛ لأن الوجوب) أي وجوب التكفير (حاصل بالسبب) وهو اليمين، لا الحنث، (على أصله، ووجوب الأداء متراخٍ عنه) أي عن السبب (بالشرط) وهو الحنث.

اعلم أن اليمين سبب للكفارة عند الشافعي رضي الله عنه، ودليل

السببية إضافة الكفارة إليها فيقال: كفارة اليمين. إلا أن الحنث شرط لوجوب أدائها، فكان التعليق بقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ﴾[1]. أي وحنثتم مؤخراً للحكم إلى حين وجوده بمنزلة التأجيل، فلا يمنع جواز التعجيل؛ لأن الأداء بعد السبب قبل وجوب الأداء جائز كتعجيل الزكاة.

وذهب الحنفية: إلى أن سبب الكفارة هو «الحنث».

ودليل السببية من وجهين:

الوجه الأول: أن اليمين انعقدت للبر، ووضعت للإفضاء إليه، والكفارة إنما تجب على تقدير عدم البر، فلا يكون اليمين مفضياً إليها لامتناع أفضاء الشيء إلى ما لا يتحقق إلاعند عدم ذلك الشيء.

الوجه الثاني: أن السبب يجب تقريره عند وجود المسبب، واليمين لا تبقى عند وجود الكفارة، لأنها إنما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين، فالسبب هو «الحنث» لكونه مفضياً إلى الكفارة من حيث إنه جناية وهتك، لكن الكفارة لا توجد بدون اليمين، فيكون اليمين شرطاً للكفارة، لا سبباً لها، ولا يصح تقديم المسبَب على السبب، فلا يجوز التكفير بالمال قبل الحنث.

(والمالي يحتمل الفصل) إشارة إلى الفرق بين الكفارة المالية، وبين الكفارة البدنية، كالصوم عند الشافعي رضي الله عنه. حيث إن الكفارة البدنية لا يجوز تعجيلها، بخلاف الكفارة المالية؛ لأن الكفارة المالية ينفصل الوجوب عن وجوب الأداء فيها، فينعقد السبب، وإن لم يجب الأداء. بخلاف الكفارة البدنية. لذا قال: والمالي يحتمل الفصل (بين)

(١) سورة المائدة آية / ٨٩/ .

وجوبِهِ ووجوب أدائِهِ، أَمَّا البدنيُّ فلا يحتملُ الفصْلَ، فلمّا تأخرَ الأدَاءُ لم يبقَ الوجوبُ.

وإنَّا نقولُ: ....

نفس (وجوبه) وبين (وجوب أدائه) فجاز أن يتصف المال بالوجوب، فلا يثبت وجوب الأداء الذي هو الفعل عند ثبوت نفس الوجوب، ألا ترى أن من اشترى شيئاً إلى شهر ثبت نفس الوجوب في العقد، وانشغلت ذمة المشتري بالثمن من حين الشراء، ولا يثبت وجوب الأداء «أداء الثمن» قبل حلول الأجل، فلا يدل عدم وجوب الأداء على عدم نفس الوجوب (أما البدني) أي الكفارة البدنية (فلا يحتمل الفصل) بين وجوبه وبين أدائه، يعني ليس وجوبه إلا وجوب أدائه؛ لأن الصلاة مثلاً ليست إلا أفعالاً معلومة، وكذا الصوم، فوجوب الصلاة والصوم لا يكون إلا وجوب الأداء، فعدم وجوب الأداء فيه يكون عدم أصل الوجوب ضرورة، ولمّا تأخر وجوب الأداء إلى وجوب الشرط بالإجماع علم أن أصل الوجوب منتفٍ قبله، فلا يجوز الأداء قبل الوجوب، ولهذا: لا يجوز تعجيل الصوم قبل حلول شهر رمضان، ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول.

أما الحنفية: فلم يفرقوا بين الكفارة المالية والبدنية هذا الفرق، ولهم في هذا المقام مقال سيأتي بعد قليل إن شاء الله تعالى.

(وإنا نقول) أي لا نسلم أن الوصف ملحق بالشرط على الإطلاق؛ لأن الوصف يحتمل ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن يكون الوصف بمعنى «العلة» وهو أعلى درجات الوصف.

الأمر الثاني: أن يكون الوصف بمعنى «الشرط».

إنَّ أقصى درجاتِ الوْصفِ إذا كانَ مَؤثِّراً أنْ يكونَ علَّةَ [الحكمِ]، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلزَّانِى﴾ و﴿وَٱلسَّارِقُ﴾ ولا أثرَ للعلةِ في النفي بلا خلاف، ولو كانَ شرطاً، فالشرطُ داخلٌ على السببِ دونَ الحكِمِ، لمنعه . . . .

الأمر الثالث: أن يكون الوصف «اتفاقياً» لا بمعنى العلة ولا بمعنى الشرط. فالأمر الأخير «الاتفاقي» لا يوجب العدم عند العدم بلا خلاف .

وكذا الأمر الأول، كما في آية الزنا، وآية السرقة، فإن وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الجَلْد، ووصف السرقة هو المؤثر في وجوب القطع؛ لأن الحكم إذا رتب على المشتق فإنه يدل على علِّيَّة ما منه اشتق.

وإذا ثبت هذا فلا يكون عدم الوصف دالاً على عدم الجلد والقطع؛ لأن عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بلا خلاف؛ لأن الحكم قد يثبت بعلل شتى، إلاَّ إذا ثبت اختصاص الحكم بتلك العلة.

بقي الأمر الثاني: وهو أن يكون الوصف بمعنى الشرط، فكذلك عند الحنفية لا يدل عدمه على عدم الحكم؛ لأن عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم، فكذا عدم الوصف ملحق به.

وبهذا تبين معنى قول المصنف رحمه الله (إن أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثراً أن يكون علة الحكم، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[2] ولا أثر للعلة في النفي بلا خلاف) كما ذكرنا (ولو كان شرطاً، فالشرط داخل على السبب دون الحكم، لمنعه)؛ لأن التعليق

---

(١) سورة النور آية / ٢/ .

(٢) سورة المائدة أية / ٣٨/ .

مِن اتصالِهِ بمحلِّهِ، وبدونِ الاتصالِ بالمحلِّ لا ينعقدُ سَبباً.

ولهذَا لو حَلَفَ لا يُطلِّقُ، فعلَّقَ الطلاقَ بالشرْط، لا يحنَثُ ما لمْ يوجَدِ الشْرطُ، وهذا بخلافِ خيارِ الشرْطِ في البيْعِ؛ لأنَّ الخيارَ داخلٌ على الحكْمِ دونَ السَّبَبِ . . . .

بالشرط يمنع (من اتصاله) ووصوله (بمحله) أي إلى محله (وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً).

(ولهذا) أي ولأن المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً في الحال (لو حلف لا يُطلِّق) بأن قال: والله لا أطلق امرأتي (فعلَّق الطلاق بالشرط) بأن قال لها: «إن دخلت الدار فأنت طالق» (لا يحنث) في اليمين الأولى (ما لم يوجد الشرط) في اليمين الثانية.

تعليـله[1]:

إن قوله «أنت طالق» لمّا لم ينعقد سبباً لم يوجد شرط الحنث وهو «التطليق» في اليمين الأولى، وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه أيضاً، فقد ذكر في كتاب الوجيز والتهذيب والتلخيص إذا قال: «إن طلقتك فأنت طالق ثم قال لها: «إن دخلت الدار فأنت طالق» لم يقع شيء؛ لأنه ليس بتطليق، فيكون هذا استدلالاً بما هو مجمع عليه، وإلزاماً به على الخصم. اهـ.

(وهذا) أي دخول الشرط في الطلاق والعتاق(بخلاف خيار الشرط في البيع؛ لأن الخيار داخل على الحكم) وهو الملك (دون السبب) وهو البيع.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٥٠٧ بتصرف.

تعـليلـه: [1]

إن البيـع لا يحتمـل الخَطَـرَ؛ لأنـه مـن قبيـل الإثبـات، والإثبـاتـات لا تحتمل الخَطَر؛ لأنه يؤدي إلى القمار الذي هو حرام، وفي جعله متعلقاً بالشرط خطر تام. فكان القياس أن لا يجوز البيع مع شرط الخيار، كما لا يجوز مع سائر الشروط، ولهذا «نهى رسول الله ﷺ عن بيع وشرط»[2] إلا أن الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن، فكان نظيرَ أكل الميتة حالة المخمصة، فيقدر بقدر الضرورة، وهي تندفع بجعله داخلاً على الحكم دون السبب؛ لأنه لو جعل داخلاً على السبب لتعلق حكمه أيضاً، ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب، ولو جعل داخلاً على الحكم لانعقد السبب في الحال، ولم يتعلق بالشرط إلا أن حكمه يتأخر عنه، والحكم مما يحتمل التأخير عن السبب، وكان جعله داخلاً على الحكم أولىٰ، تقليلاً للخطر مع حصول المقصود وهو تدارك الغبن.

أما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط، فوجب أن يجعل الشرط داخلاً على أصل السبب، إذ لو جعل داخلاً على الحكم كان تعليقاً من وجه دون وجه، والأصل هو الكمال في كل شيء حتى التعليق.

(ولهذا) أي ولأن في الشرع شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب قلنا (لو حلف لا يبيع، فباع بشرط الخيار يحنث)؛ لأن البيع قد

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٥٠٧ بتصرف.

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط، انظر الدراية ـ باب خيار الرؤية والبيع الفاسد / ١٥١ وذكره الحاكم في معرفة علوم الحديث ـ النوع التاسع والعشرون ١٢٨.

وإذا ثبَتَ أنَّ التعليقَ تصُرفٌ في السبَبِ بإعدامِهِ إلى زمانِ وجودِ الشَّرْطِ لا في أحكامِهِ، صحَّ تعليقُ الطلاقِ والعتاقِ، بالملْكِ، وبطلَ التكفيرُ بالمالِ قبْلَ الحِنْثِ ....

تحقق لمّا لم يمنعه شرط الخيار عن الانعقاد، وينبغي أن يكون هذا بالاتفاق أيضاً؛ لأن الشرط لما كان داخلاً على الحكم دون السبب في غيرالبيع عند الشافعي رضي الله عنه كان داخلاً على الحكم في البيع بالطريق الأولى.

وإليه أشير في الوسيط[1] للإمام الغزالي رحمه الله حيث قيل فيه: الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ، ولا يؤثر في تأخير الملك في قوله، بل يثبت الملك للمشتري.

قال عبد العزيز البخاري[2] والأصح أن الملك موقوف إن كان الخيار لهما، وإن كان لأحدهما فالملك لمن له الخيار.

وإذا ثبت أن مذهبه في المسألتين مثل مذهبنا، فقد صح الفرق، وتمّ الإلزام، انتهى.

* * *

(وإذا ثبت أن التعليق تصرف في السبب بإعدامه إلى زمان وجود الشرط لا في أحكامه، صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك) عند الحنفية؛ لأن التعليق قبل وجود الشرط يمين كما بينا. (وبطل التكفير بالمال قبل الحنث) أيضاً عند الحنفية؛ لأن اليمين سبب الوجوب بشرط الحنث كما ذكرنا.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٥٠٨، نقلاً عن الوسيط للإمام الغزالي.

(٢) المرجع السابق.

وفَرقُهُ بيْنَ الماليِّ والبدنيِّ ساقِطٌ، لأنَّ حَقَّ اللهِ تعالى في المالِ فعْلُ الأداءِ، والمالُ آلتُه، وإنَّما يُقْصَدُ عيْنُ المالِ في حقوقِ العبَادِ.

(وفَرْقه) أي فرق الشافعي رضي لله عنه المتقدم (بين المالي والبدني ساقط) الاعتبار، فإن وجوب الأداء بعد تمام السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب في البدني أيضاً؛ فإن المسافر إذا صام في رمضان جاز بالاتفاق، وإن تأخر وجوب الأداء إلى ما بعد الإقامة بالإجماع.

ودليل الجواز حصول أصل الوجوب بالسبب، وهذا (لأن حق الله تعالى) أي الواجب لله تعالى على العبد هو (فعل الأداء) في جميع الحقوق لحصول الابتلاء و(المال) أو منافع البدن (آلته) أي آلة الفعل يتأدى بهما الواجب، فكما أن الأداء في البدني المعلق بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب، فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد، فإن الواجب للعبد مالٌ لا فعل؛ لأن المقصود حصول ما ينتفع به العبد، أو يندفع به الخسران، وذلك بالمال دون الفعل وهذا معنى قول المصنف رحمه الله (وإنما يقصد عين المال في حقوق العباد).

قال الإمام السرخسي رحمه الله[1]: ولهذا إذا ظفر «العبد» بجنس حقه فاستوفى تمَّ الاستيفاء، وإن لم يوجد فعل هو أداء ممن عليه، فأما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة إنما العبادة اسمٌ لعملٍ يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى، وفي هذا: الماليُّ والبدنيُّ سواءٌ. انتهى.

* * *

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٦٣.

المبحث الثالث
حمـل المطـلق علـى المقيـد مطلقـاً

[المبحث الثالث]
حمل المطلق على المقيد مطلقاً

التعريف بالمطلق والمقيد:

اعلم أن كل شيء من الممكنات له ماهية وله حقيقة، وكل ما لايكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية، كان مغايراً لها، سواء كان لازماً لها أو مفارقاً، فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي حقيقة من غير قيد هو «المطلق»، واللفظ الدال على الحقيقة مع زيادة قيد هو «المقيد» وإلى مثل هذا تعرض الفخر الرازي في كتابه المحصول[1]، وهو معنى قول العلماء في حَدِّ المطلق «هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات» والمقيد «هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة».

وقال الآمدي في الإحكام[2]: المطلق «عبارة عن النكرة في سياق الإثبات» وإن شئت قلت: «هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه».

وأما المقيد فإنه يطلق باعتبارين:

الأول: «ما كان من الألفاظ الدالة على مدلول معين» كزيد وعمرو.

الثاني: «ما كان من الألفاظ الدالة على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه».

وقال صاحب مسلم الثبوت[3]: المطلق «ما دل على فرد فانتشر».

---

(١) انظرالمحصول للرازي ٣/ ١٤٣.
(٢) انظر إحكام الآمدي ٢/ ١٦٢.
(٣) انظر فواتح الرحموت ١/ ٣٦٠.

. . . .

والمقيد: «ما أخرج عن الانتشار بوجه ما».

* * *

أقسام ورود المطلق.

ثم إن ورود المطلق على المقيد ينحصر في ستة أقسام:

القسم الأول:

أن يكون ورودهما في سبب حكم في حادثة أو شرطه مثل نصَّي صدقة الفطر.

القسم الثاني:

أن يكون ورودهما في حكم واحد وفي حادثة واحدة إثباتاً، كصيام كفارة اليمين بتتابع، ومن غير تتابع.

القسم الثالث:

أن يكون ورودهما في حكم واحد وفي حادثة واحدة نفياً، كقوله «لا تعتق مُـدَبَّـراً» و«لا تعتق مُـدَبَّـراً كافراً».

القسم الرابع:

أن يكون ورودهما في حكمين في حادثة واحدة، كتقييد صوم الظهار بأن يكون قبل المسيس، وإطلاق إطعامه عن ذلك.

القسم الخامس:

أن يكون ورودهما في حكمين في حادثتين. كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل، وإطلاق الإطعام في كفارة الظهار.

القسم السادس:

أن يكون ورودهما في حكم واحد في حادثتين، كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين، وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل.

. . . .

ـ اختلاف العلماء في حمل المطلق على المقيد في هذه الأقسام:

اتفق الأصوليون على أنه لا حمل للمطلق على المقيد في القسم الثالث والرابع والخامس؛ لعدم المنافاة في الجمع بينهما.

وذكر بعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه الحمل في القسم الرابع.

واتفق أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الشافعي رضي الله عنه على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني.

واختلفوا في القسم الأول والأخير.

فعند بعض أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه وجميع أصحاب الشافعي رضي الله عنه: الحملُ واجب في القسم الأول من غير حاجة إلى قياس أو إلحاق.

وعند عامة أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه لا حمل فيه.

وأما القسم الأخير: فاتفق أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه على عدم الحمل فيه.

وعند أصحاب الشافعي رضي الله عنه: يجب الحمل فيه، لكنهم اختلفوا في طريق الحمل فقال بعضهم: يحمل بموجب اللغة من غير قياس أو دليل، وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق إلى الفهم معناه كقوله تعالى: ﴿وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ﴾[1].

وقال أهل التحقيق منهم: إنه يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم[2].

---

(١) سورة الأحزاب آية / ٣٥.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٥٢٢.

استدلال الشافعية على وجوب حمل المطلق على المقيد»

ـ استدلال من أوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان الإطلاق والتقييد في السبب والشرط، أو في الحكم.

استدل من أوجب الحمل في ذلك بالمنقول والمعقول.

المنقول: «الكتاب والسنة».

أما الكتاب: فكنصوص العدالة، فإن النصوص المطلقة عن صفة العدالة في الشهادات كقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾[١]، وقوله تعالى ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾[٢] محمولة على النصوص المقيدة بالإتفاق، حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾[٤].

وأما السنة: فكما في نصوص الزكاة، فإن النص المطلق عن السوم، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «في خمس من الإبل شاة»[٥] محمول على المقيد بصفة السوم وهو قوله عليه الصلاة والسلام «في كل خمس من الإبل السائمة شاة»[٦] بالإتفاق في حكم الزكاة.

---

(١) سورة البقرة آية / ٢٨٢/ .

(٢) سورة النور آية / ٤/ .

(٣) سورة الطلاق آية / ٢/ .

(٤) سورة البقرة آية / ٢٨٢/ .

(٥) الحديث: رواه أبو داود ٢/ ٩٩ ، ١٠٠ برقم /١٥٦٨/ ، والترمذي ٣/ ١٧ أ؛ / ٦٢١/ . وابن ماجه ١/ ٥٧٣ برقم /١٧٩٨/ .

(٦) في البخاري: في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم من كل خمس شاة.=

. . . .

وحاصل هذا الدليل راجع إلى أن المفهوم حجة شرعية.

المعقول:

وأما المعقول: فالحجة فيه من جهتين.

الاولى: أن الحادثة إذا كانت واحدة كان الإطلاق والتقييد في شيء واحد إذا لم يكونا في حكمين، والشيء الواحد لا يجوز أن يكون مطلقاً ومقيداً للتنافي، فلا بد من أن يجعل أحدهما أصلاً ويبنى الآخر عليه؛ لأن المطلق ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا ينفيه، والمقيد ناطق به يوجب جوازه عند وجوده وينفيه عند عدمه، فكان الناطق أولى بأن يجعل أصلاً ويبنى المطلق عليه، فيثبت الحكم مقيداً بهما.

الثانية: أن المطلق محتمل، والمقيد بمنزلة المحكم فيحمل المحتمل عليه، ويكون المقيد بياناً للمطلق.

* * *

ـ استدلال من أوجب الحمل بطريق القياس إذا كان «المطلق والمقيد» في حادثتين في حكم واحد.

استدل من أوجب الحمل في ذلك بنصوص الكفارات، فإن التقييد بالوصف في كفارة القتل بمنزلة التعليق بالشرط، وكما أوجب نفي الحكم فيه قبل وجود الشرط أوجب في نظيره استدلالاً به، ولهذا شرط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار قياساً على كفارة القتل، واستدلالاً به، لأن

= كتاب الزكاة ـ باب زكاة الغنم. وأبو داود باللفظ المذكور فوق، في الزكاة ـ باب في زكاة السائمة.

وابن ماجه في الزكاة ـ باب صدقة الإبل.

. . . .

الكفارات كلها جنس واحد، يجمعها شيء واحد «تحرير في تكفير شرع للتبري والزجر» فيكون بعضها نظير بعض، فيحمل المطلق فيه على المقيد لكن بقياس صحيح.

* * *

ـ استدلال من أوجب الحمل مطلقاً إذا كان «الإطلاق والتقييد» في حادثتين في حكم واحد بطريق اللغة.

قالوا[1]: إن أهل اللغة يتركون التقييد في كل موضع اكتفاء بذكره في موضع، كقوله تعالى: ﴿وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ﴾[2] أي والحافظاتها، والذاكراته كثيراً.

وقالوا أيضاً: إن القرآن كله كالكلمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على بعض، فإذا نص على الإيمان في كفارة القتل لزم في الظهار، كأن القيد متصل به، انتهى.

* * *

ـ جواب الحنفية على من أوجب حمل المطلق على المقيد بطريق اللغة من غير حاجة إلى قياس. أجاب الحنفية على ذلك بالأجوبة التالية.

أولاً:

أن الأصل في الكلام حمله على ظاهره، إلاّ إنْ دلَّ الدليل على صرفه عن ظاهره.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٥٢٢ وما بعدها.
(٢) سورة الأحزاب آية / ٣٥/ .

وإذا ثبت هذا فلا يجوز ترك ظاهر الإطلاق إلى التقييد من غير ضرورة أو دليل.

ثانياً: يجوز أن يكون حكم الله تعالى في أحد النصين الإطلاق، وفي الآخر التقييد، فهما حكمان متباينان، لا يجوز جعلهما حكماً واحداً في الموضعين.

ثالثاً: إن القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة بمعنى أنه لا تناقض فيه ولا اختلاف، أما في دلالة عباراته على المعنى فلا؛ لأنها متعددة، ودلالاتها مختلفة، فلا يلزم من دلالة بعض عباراته على شيء دلالته على غيره بنفس تلك الدلالة، فإذا دل على التقييد في موضع، لا يلزم أن يدل عليه بنفس تلك الدلالة في موضع الإطلاق.

* * *

جواب الحنفية على من أوجب حمل المطلق على المقيد بطريق القياس.

أجاب الحنفية على ذلك بالأجوبة التالية:

أولاً:

أن حمل المطلق على المقيد بطريق القياس فيه فساد من أوجه:

الوجه الأول:

أن من شرائط صحة القياس[1]: أن يكون المُعَدَّى حكماً شرعياً،

---

(١) انظر الشرط الثالث من شرائط صحة القياس في كتاب التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٧٥.

. . . .

لا عدماً أصلياً. ثابتاً بأحد الأصول الثلاثة «الكتاب» أو «السنة» أو «الإجماع» من غير تغيير إلى فرع هو نظيره، ولا نص فيه.

وفي حمل المطلق على المقيد بطريق القياس تعدية للعدم الأصلي، لا للحكم الشرعي، وذا لا يجوز.

بيانه:

أن قوله تعالى في كفارة القتل ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾[1] يدل على إيجاب الرقبة المؤمنة، ولا دلالة له على الكافرة، بمعنى أنه قد ثبت إجزاء تحرير الرقبة المؤمنة عن كفارة القتل بالنفي ابتداءً، فبقي عدم إجزاء تحرير الرقبة الكافرة على العدم الأصلي، ففي قياس الرقبة المطلقة في كفارة اليمين والظهارِ على كفارة القتل تعدية للعدم الأصلي، ولا بد لصحة القياس من أن يكون المُعَدَّى حكماً شرعياً.

الوجه الثاني:

أن تعدية قيد الإيمان من كفارة القتل إلى كفارة اليمين لا تفيد شيئاً، لأن إجزاء تحرير الرقبة المؤمنة ثابت في المقيس، أي في كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله تعالى: ﴿ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾[2] فإن الإطلاق في هذا النص يدل على أمرين: صحة تحرير الرقبة المؤمنة، وصحة تحرير الرقبة الكافرة.

ومن شرائط صحة القياس: أن لا يكون في المقيس أي «الفرع» نص دال على الحكم المُعَدَّى أو على عدمه، وههنا قد وجد النص الدال على الحكم المعدى في الفرع، وهو صحة تحرير الرقبة المؤمنة في كفارة

(١) سورة النساء آية / ٩٢/ .

(٢) سورة المائدة آية / ٨٩/ .

ومنْ هذهِ الجملةِ، ما قالَ الشافعيُّ رحَمُه اللهُ تعالى: إنَّ المطلَقَ محمولٌ على المقيَّدِ وإنْ كانا في حادثتينِ، مثلَ كفارةِ القتْل

اليمين أو الظهار كما بينا، فلا يصح القياس هنا لخلل في شرطه.

الوجه الثالث:

أن في حمل المطلق على المقيد بطريق القياس إبطالاً لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق، وإثباتاً لما ليس بحكم شرعي.

بيانه:

أن تعدية قيد الإيمان من كفارة القتل «المقيس عليه» إلى كفارة اليمين «المقيس» إبطال لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو «صحة تحرير الرقبة الكافرة» عن كفارة اليمين. وإثبات لما ليس بحكم شرعي، أي إثبات للعدم الأصلي «وهو عدم صحة تحرير الرقبة الكافرة» عن كفارة اليمين. وذا لا يجوز

ثانياً:

أن الفرق ثابت بين الكفارة: فإن القتل من أعظم الكبائر، فيجوز أن يشترط في كفارته الإيمان، ولا يشترط فيما دونه؛ لأن تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية، وفي الحمل بطريق القياس منافاة لهذه الحكمة المظنونة.

(ومن هذه الجملة) أي من الوجوه الفاسدة (ما قال الشافعي رحمه الله تعالى: إن المطلق) من النصوص (محمول على المقيد) منها، أي محكوم بأن المراد من النص المطلق ما هو المراد من النص المقيد (وإن كانا) أي المطلق والمقيد (في حادثتين، مثل كفارة القتل) وهي قوله تعالى:

وسائِرِ الكفارَات؛ لأنَّ قيدَ الإيمانِ زيادُة وصفٍ يجري مَجرى الشرْطِ، فيوجِبُ بطلانَ الحكمِ عنْدَ عدمِهِ في المنصوصِ عليْهِ، وفي نظيرِهِ مِنَ الكفاراتِ؛ لأنها جنْسٌ واحِدٌ . . . .

﴿ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ ﴾[1] (وسائر الكفرات) ككفارة اليمين، وهي قوله تعالى: ﴿أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ ﴾[2] وكفارةِ الظهار، وهي قوله تعالى: ﴿ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ﴾[3] (لأن قيد الإيمان) في كفارة القتل هو (زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب بطلان الحكم عند عدمه في المنصوص عليه) وهو كفارة القتل نفسها، ويوجب أيضاً نفي الحكم عند عدمه (في نظيره من الكفارات) ككفارة اليمين، وكفارة الظهار (لأنها) أي الكفارات (جنس واحد) فيكون بعضها نظير بعض، بمنزلة الطهارة، فإن تقييد الأيدي بالمرافق في الوضوء جعل تقييداً في نظيره وهو التيمم، لأن كل واحد منها طهارة.

أقول:

إن من جوز الحمل بطريق القياس قد بنى كلامه على أمرين:

الأمر الأول: المقايسة بين الكفارات.

بيان وجه المقايسة: أن الكفارات جميعها جنس واحد يجمعها شيء واحد، وهي أنها «تحرير في تكفير شرع للتبري والزجر».

الأمر الثاني: كون المفهوم حجة.

---

(١) تقدم تخريجها.

(٢) تقدم تخريجها.

(٣) سورة المجادلة / ٣/.

بيانه: أن التقيد بالوصف ينزل منزلة التعليق بالشرط، كما أنه يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط.

وأعتقدُ أن الأمام الشافعي رضي الله عنه، يوجب حمل المطلق على المقيد مطلقاً، وأن بعض أصحابه رحمهم الله يوجبون الحمل بطريق القياس إن اقتضى القياس ذلك. وإلى هذا أشار صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[1] عند قوله: وإن اتحد ـ أي الحكم ـ فإن اختلفت الحادثة، ككفارة اليمين وكفارة القتل، لا يحمل عندنا، وعند الشافعي رحمه الله يحمل، سواء اقتضى القياس أو، لا. وبعضهم زادوا إن اقتضى القياس، أي بعض أصحاب الشافعي رحمه الله زادوا أنه يحمل عليه إن اقتضى القياس حمله عليه ا هـ.

* * *

جواب الحنفية عن الأمرين:

أما الأمر الأول وهو المقايسة فقد مَرَّ الجواب عنه.

وأما الأمر الثاني: وهو كون المفهوم حجة.

فجوابُه: لا نسلم أن التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط، ولئن سلم فالمقيد لا يوجب النفي عند عدم القيد، كالتعليق لا يوجب النفي عند عدم النص، بل المقيد أوجب الحكم ابتداءً من غير تعرض له بالنفي عند العدم؛ لأن الإيجاب لا يوجب النفي عبارة ولا إشارة ولا دلالة ولا اقتضاء.

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ١/ ٦٣.

أما العبارة والإشارة: فظاهر.

وأما الدلالة: فلأن النفي ضد الإثبات، ولا يثبت بالدلالة ضد موجب النص، وأما الاقتضاء: فلأن الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف، فإنه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل الكلام شَرعاً ولا عرفاً.

فكان الاحتجاج بالمقيد لإثبات القيد في المطلق باعتبارات التقييد يوجب العدم عند العدم احتجاجاً بلا دليل، لأن المسكوت عدم، والعدم ليس بدليل.

وأما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع قبل ورود المقيد، لا لأن المقيد نفاه، فإن الرقبة الكافرة إنما لم تجز في كفارة القتل لأنها لم تشرع كفارة، كما لم يجز ذبح شاة لأنها أعدام أصلية.

وقد تكفلَّ صدر الشريعة بتوضيح ذلك في كتابه التوضيح[1] فقال: وتوضيحه أن الأعدام على قسمين:

الأول: عدم إجزاء ما لا يكون تحريرَ رقبة، كعدم إجزاء الصلاة والصوم وغيرهما.

والثاني: عدم إجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة.

فالقسم الأول: أعدام أصلية بلا خلاف.

والقسم الثاني: مختلف فيه، فعند الشافعي رحمه الله تعالى حكم شرعي، وعندنا عدم أصلي: بناء على أن التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف، فإنه لما قال: فتحرير

(١) انظر التوضيح التنقيح لصدر الشريعة ١/ ٦٥.

رقبة، فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة، فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة، فيكون النفي مدلول النص، فكان حكماً شرعياً.

ونحن نقول: أوجبَ تحريرَ المؤمنة ابتداءً، وهو ساكت عن الكافرة؛ لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله فصدر الكلام موقوف على الآخر، ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغَيِّر لئلا يلزم التناقض، فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص المقيد، بل النص لإيجاب الرقبة المؤمنة ابتداء، فتكون الكافرة باقية على العدم الأصلي، كما في القسم الاول من الأعدام اهـ.

ثم إن الكفارة في نفسها وقدرها لا تعرف إلا شرعاً، فلا يحتاج إلى الشرع لانعدام كفارة، بل تبقى على عدمها الأصلي من غير دليل شرعي، فعدم صحة التكفير في الرقبة الكافرة عن كفارة القتل ـ بناء على العدم الأصلي كما مَرَّ ـ ليسَ بحكم شرعي؛ وبناءً عليه: لا يجوز إلحاق الرقبة في كفارة اليمين أو الظهار بكفارة القتل وتعديةُ قيد الإيمان إليهما؛ لأن في تلك التعدية تعديةً للعدم الأصلي بعينه، وهو عدم صحة تحرير الرقبة الكافرة عن كفارة اليمين أو الظهار، وقد أشرنا إليه في أول البحث.

ثم إن اعمال الدليلين واجب ما أمكن، وههنا في الكفارات أمكن العمل بكل من المطلق والمقيد على حِدَة وإن كانا في حادثة واحدة، لذا قال المصنف رحمه الله.

(وعندنا) أي عند الحنفية (لم يحمل المطلق على المقيد) إلا في حالة واحدة وهي «اتحاد الحكم والحادثة» فإنّه يحمل لتعذر الجمع بينهما كما سنبينه إن شاء الله. ولا يكفي اتحاد الحادثة فحسب بل لا بد من اتحاد الحكم أيضاً حتى يصح الحمل، لذا قال المصنف رحمه الله: (وإن كانا في

حادثَـةٍ واحِدَةٍ بعْـدَ أنْ يكوَنـا حكميَنِ، لإمكَـانِ العمَلِ بهمَـا.

حادثة واحدة بعد أن يكونا حكمين) لا يصح الحمل (لإمكان العمل بهما).

اعلم أن الحنفية ذهبوا إلى أن المطلق لا يحمل على المقيد، سواء وردا في حادثة واحدة: أو في حادثتين، لإمكان العمل بهما والجمع بينهما، إذ لا تضادَّ ولا تنافي بينهما، إلا أن يكونا في حكم واحدة، كصوم كفارة اليمين، وهي قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾[١] فإن قراءة العامة هذه «مطلقة» وقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»[٢] «مقيدة» بالتتابع، والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق المعاملة، فيجب أن نقيِّد قراءة العامة بالتتابع؛ لأن الحكم وهو «الصوم» لا يقبل وصفين متضادين «التتابع وعدمه» في حالة واحدة، فإذا ثبت تقييده بطل اطلاقه.

ولو لم يحمل لزم أيضاً أن يجب عليه صوم ستة أيام، ثلاثة متتابعة بالنص المقيد، وثلاثة مطلقة عن التتابع بالنص المقيد، وهذا الجمع خلاف الإجماع والنصِ، فوجب الحمل لا محالة، لتعذر الجمع بينهما.

وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه هذه كانت رواية عن رسول الله ﷺ، وهي قراءة مشهورة في القرون الأولى[٣]، وبالخبر المشهور تجوز الزيادة به على الكتاب، فثبت التقييد وبطل الإطلاق، ولو أنها شاذة في حق

---

(١) سورة البقرة آية/ ١٩٦/ .

(٢) انظر هذه القراءة في كتاب التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ١/ ٦٣ .

(٣) وقيل كان مشهوراً إلى زمن أبي حنيفة رضي الله عنه انظر أصول السرخسي ١/ ٢٦٩ .

جواز الصلاة.

وذهب الشافعي رضي الله عنه إلى عدم حمل المطلق على المقيد هنا مع أن الحمل عنده قاعدة مستمرة؛ نظراً إلى عدم العمل بالقراءة غير المتواترة، سواء كانت مشهورة أو آحاداً.

استدلال الحنفية على أن الأصل في المطلق أن يجري على إطلاقه، والمقيد على تقييده.

استدل الحنفية على هذا الأصل بالمنقول والمعقول.

أما المنقول: فهو كما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾[1] نهى عن السؤال عن المسكوت عنه، والوصف في المطلق مسكوت عنه، فكان في الرجوع إلى المقيد مع إمكان العمل بالمطلق إقدام على هذا المنهي عنه فلا يجوز.

روي في سبب نزول هذه الآية عن علي رضي الله عنه قال: لما نزلت: ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً، قالوا يا رسول الله: أفي كل عام؟ فسكت، فقالوا يا رسول الله: أفي كل عام؟ قال: لا، ولو قلت نعم، لوجبت. فأنزل الله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾[2].

(١) سورة المائدة أية /١٠١/.

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب الحج ـ باب ما جاءكم فرض الحج.
وابن ماجه في الحج ـ باب فرض الحج.
وأصله في مسلم دون ذكر سبب النزول في الحج فرض الحج مرة في العمر.
والنسائي في مناسك الحج ـ باب وجوب الحج.

ففيه إشارة إلى أن العمل بالاطلاق واجب، والرجوع إلى المقيد ليعرف به حكم المطلق إقدام على المنهي عنه، لما فيه من ترك الإبهام فيما أبهم الله.

والدليل عليه: قول النبي ﷺ في الحديث نفسه في رواية مسلم: ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه.

ثانياً:

قول[1] ابن عباس رضي الله عنهما «أبهموا ما أبهم اللهُ، واتبعوا ما بَيَّنَ الله» أي اتركوه على إبهامه، والمطلق مبهم بالنسبة إلى المقيد المعين.

ثالثاً:

قول سيدنا[2] عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أم المرأة مبهمة فأبهموها. وإنما أراد قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾[3] فإن حرمتها مطلقة، وحرمة الربيبة مقيدة بقوله تعالى ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾[4] فأطلقها الصحابة ولم يقيدوها، وعليه انعقد إجماع من بعدهم.

وأما المعقول:

أولاً: فلأن الإطلاق أمر مقصود كالتقييد، فإن الإطلاق يُنبيء عن التوسعة، أي توسعة الأمر وتسهيله على المخاطب، والتقييد ينبيء عن التضييق والتشديد، فعند إمكان العمل بهما لا يجوز إبطال الإطلاق بالتقييد، كما لا يجوز إبطال التقييد بالإطلاق. وإليه أشار السرخسي

---

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ١/ ٦٤.

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٦٨.

(٣) سورة النساء الآية ٢٣.

(٤) سورة النساء الآية / ٢٣/ .

قالَ أبو حنيفَة [رضيَ اللهُ عنْهُ]: فيمنْ قَرُبَ التي ظاهَر منها في خلالِ الصومِ ليلاً عامِدَاً، أو نهاراً ناسيَاً . . . .

رحمه الله في أصوله فقال[1]: ثم للمِطلق حكم وهو الإطلاق، فإن للإطلاق معنى معلوماً، وله حكم معلوم، وللمقيد كذلك، فكما لا يجوز حمل المطلق على المقيد لإثبات حكم الإطلاق فيه، لا يجوز حمل المطلق على المقيد لإثبات حكم التقييد فيه ا هـ.

ثانياً: لا وجه إلى إثبات القيد بطريق القياس، لاستلزام القياس إبطال النص المطلق، والقياس المؤدي إلى إبطال النص باطل.

ففي حمل المطلق على المقيد فسادان:

أحدهما: نصب الشرع من تلقاء نفسه.

الثاني: نسخ ما هو مشروع بالرأي.

وهو معنى قول صدر الشريعة رحمه الله في كتاب التوضيح[2]: فتكون تعدية القيد؛ لإثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدمُ إجزاء الكافرة فإنه عدم أصلي وإبطال الحكم الشرعي، وهو إجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه النص المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين: أو تحرير رقبة. وكيف يقاس مع ورود النص؟ فإن شرط القياس أن لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المُعَدَّى أو عدمه ا هـ. وبناءً على ما تقدم.

(قال أبو حنيفة رضي الله عنه: فيمن قَرُب التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلاً عامداً، أو نهاراً ناسياً) لا عامداً، إذ لو جامعها بالنهار عمداً

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٦٨.

(٢) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ١/ ٦٦.

إنُه يستأنِفُ، ولو قربَـهَا في خلالِ الإطعامِ لم يستأنِفْ؛ لأنَّ الإخـلاءَ عنِ المسيس منْ ضرورةِ التقديم على المسيْسِ، وذلك منصوصٌ عليهِ في الإعتاقِ والصيامِ.
وكذلكَ إذا دخلَ الإطلاقُ والقيدُ في السبب يجريْ كُلُّ واحدٍ منهما على سَننهِ . . . .

فسد صومه، وانقطع التتابع، فيجب عليه الاستئناف بالاتفاق، أما لو قربها ناسياً فـ (إنه يستأنف) عند أبي حنيفة رضي الله عنه. (ولو قربها في خلال الإطعام لم يستأنف) بالاتفاق، لأن الإخلاء عن المسيس من ضرورة التقدم على المسيس وذلك) التقدم (منصوص عليه في الإعتاق) بقوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ﴾[١] (والصيام) بقوله تعالى: ﴿ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ﴾[٢] أما الإطعام فإنه لم يذكر فيه المسيس؛ قال تعالى: ﴿ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ﴾[٣]، ولا يجوز اشتراط التقديم فيه حملاً على الصيام والإعتاق، لأن الحكمين مختلفان. فلا يلزم من تقييد أحدهما بالنص إبطال الإطلاق في النص الآخر، بل يجري كل واحد منهما على سَننه. ولما لم يشترط التقدم على المسيس فيه لم يشترط الإخلاء عنه، فلا يلزم الاستئناف[٤].

و(كذلك) أي مثل دخول الإطلاق والقيد في الحكم دخولُهما في السبب، (إذا دخل الإطلاق والقيد في السبب يجري كل واحد منهما على سننه)

---

(١) سورة المجادلة آية / ٣/.
(٢) سورة المجادلة آية / ٤/.
(٣) سورة المجادلة آية / ٤/.
(٤) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري مبحث «المطلق والمقيد».

كما قلنا في صدقة الفطر: إنَّـهُ يجبُ أداؤهَا عن العبدِ الكافر بالنصِ المطلقِ باسمِ العبْدِ، وعن العبدِ المسلمِ بالنصِّ المقيدِ بالإسلامِ؛ لأنهُ لا مزاحمةَ في الأسباب، فوجبَ الجمْعُ.
وهُوَ نظيْـرُ مَاسبَقَ، إن التعليقَ بالشرْطِ لا يوجِبُ النفيَ عنْـدَ عدَمِهِ

ولا يحمل المطلق منهما على المقيد (كما قلنا في صدقة الفطر: انه يجب أداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق باسم العبد) وهو قول النبي ﷺ «أدوا عن كل حر وعبد»[1]، (وعن العبد المسلم بالنص المقيد باسم الإسلام) وهو قول النبي ﷺ في بعض الروايات عنه «من المسلمين»[2].

فلا يحمل المطلق منهما على المقيد ههنا (لأنه لا مزاحمة) أي مدافعة (في الأسباب) إذ يجوز أن يكون للشيء الواحد أسباب متعددة، (فوجب الجمع) بين النصين، والعمل بكل منهما من غير حمل، كما وجب الجمع في الحكمين المتحدين في حادثة واحدة، وفي حكم واحد في حادثتين متحدتين.

(وهو) أي إن العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب، وعدمَ حمل أحدهما على الآخر (نظيرُ ما سبق) من (أن التعليق بالشرط) لمّا (لم يوجب النفي) للحكم (عند عدمه) أي عدم الشرط، جاز أن يكون الحكم

---

(١) أبو داود وعبد الرزاق والدارقطني والطبراني والحاكم ذكره ابن حجر في الدراية ـ باب صدقة الفطر ١/ ٢٦٩ وانظر الدارقطني كتاب زكاة الفطر.
وهو عند مسلم بلفظ: فرض رسول الله، زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل عبد أو حر صغير أو كبير ـ كتاب الزكاة ـ باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير وأحمد عبد الله بن ثعلبة.

(٢) أخرجه البخاري في أبواب صدقة الفطر، باب فرض زكاة الفطر، وفي غيره. ومسلم في الزكاة ـ باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير وغيرهما.

فصارَ الحكمُ الواحدُ معلّقاً ومرسَلاً؛ لأنَّ الإرسالَ والتعليقَ يتنافيان وجوداً، فأمّا قبْلَ وجودِهِ حكم فهوَ معلّقٌ بالشْرطِ، أي معدومٌ يتعلقُ وجودُهُ بالشـرْطِ، أو مرسـلٌ مِنَ الشرْطِ، أي محتمِلٌ للوجـودِ قبْلَـهُ، والعدَمُ الأصليُّ كان محتملاً للوجودِ بطريقيْنِ.

الواحد قبل وجوده معلقاً بالشرط ومطلقاً عنه. وهو معنى قول المصنف رحمه الله (فصار الحكم الواحد معلقاً ومرسلاً؛ لأن الارسال والتعليق يتنافيان وجوداً) يعني وجود حكم يمنع أن يثبت بالإرسال والتعليق جميعاً، كالملك يمتنع أن يثبت بالبيع والهبة جميعاً، لكن قبل ثبوته يحتمل أن يثبت بالبيع والهبة وغيرهما على سبيل البدل، فكذا ما علق بالشرط قبل وجوده، يجوز أن يكون معلقاً ـ أي معدوماً ـ يتعلق وجوده بالشرط، ومرسلاً عن الشرط ـ أي محتملاً للوجود قبل الشرط بسبب آخر ـ كالطلقات الثلاثة المعلقة بالشرط، يحتمل أن يتحقق وجودها عند وجود الشرط، ويحتمل أن توجد قبل وجود الشرط بالتنجيز، وهذا معنى قول المصنف رحمه الله (فأما قبل وجوده حكم فهو معلق بالشرط، أي معدوم يتعلق وجوده بالشرط، أو مرسل من الشرط، أي محتمل للوجود قبله (و) ذلك لأن (العدم الأصلي) قبل التعليق (كان محتملاً للوجود بطريقين) الإرسال والتعليق، وبعد التعليق لم يتبدل العدم؛ لأن التعليق لا يؤثر بالمنع، فبقي محتملاً للوجود بالطريقين كما كان. قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وإذا ثبت هذا بالإرسال والتعليق، يثبت في الإطلاق والتقييد؛ لأن الحكم الواحد قبل وجوده يجوز أن يثبت بسبب مقيد ويحتمل أن يثبت بسبب مطلق على سبيل البدل، وإن امتنع ثبوته بهما جميعاً، فلذلك وجب الجمع، ولم يجز الحمل ا هـ.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري في كتاب «التحقيق» مبحث «المطلق والمقيد».

المبحث الرابع
تخصيص العام بسببه
أو
اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة

. . . .

تخصيص اللفظ العام بسببه الخاص

اختلف العلماء في اللفظ العام إذا ورد على سبب خاص، هل يختص بسببه أو يبقى على عمومه، على مذاهب:

المذهب الأول: ذهب عامة العلماء إلى أن اللفظ العام إذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عمومه؛ سواء كان السبب سؤالَ سائل، أم وقوع حادثة.

حجتهم:

أن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب.

بيانه:

أن الاعتبار في كلام الشارع للفظ دون السبب، واللفظ بإطلاقه يقتضي العموم، فيجب جريانه على عمومه إذا لم يمنع عنه مانع، والسبب لا يصلح مانعاً؛ لأنه لا ينافي عموم اللفظ.

وهذا قول أكثر الحنفية، والإمام أحمد رضي الله عنه، واختاره الإمامان الرازي والآمدي وأتباعهما رحمهم الله.

يؤيده إجماع الصحابة والتابعين رضي ا لله عنهم على إجراء النصوص الواردة مقيدةً بأسباب على عمومها:

فمن ذلك آية الظهار[1]، نزلت في خولة امرأة أوس بن الصامت رضي الله عنه وآية اللعان[2] نزلت في هلال بن أمية رضي الله عنه حين قذف امرأته بشريك بن سَحْماء، أو في عويمر العجلاني.

وآية القذف[3] نزلت في قذف عائشة رضي الله عنها.

وآية السرقة[4] نزلت في سرقة رداء صفوان رضي الله عنه.

وقول النبي ﷺ في طهارة الإهاب بالدباغة «إيما إهاب دبغ فقد طهر»[5]. ورد في شاة ميمونة رضي الله عنها، ولم يخصص الصحابة رضي الله عنهم هذه العمومات بهذه الأسباب الخاصة.

فعرفنا أن العام لا يختص بسبب الورود أو النزول.

المذهب الثاني: ذهب الإمام مالك والشافعي رضي الله عنهما إلى أن اللفظ العام إذا ورد بناءً على سبب خاص يختص بسببه.

حجتهم:

أن العبرة بخصوص السبب، لا بعموم اللفظ. وأن الحكم يقتصر على السبب، ولا يتعدى عنه.

بيانه: من أربعة أوجه:

الوجه الأول: أن السبب لما كان هو الذي أثار الحكم ـ لأنه لم يكن

---

(١) سورة المجادلة ـ الآيات ـ / ١ ـ ٤ /.

(٢) سورة النور الآيات / ٦ ـ ٩ /.

(٣) سورة النور ـ الآية / ٤ /.

(٤) وهي قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨].

(٥) رواه النسائي ٧/ ١٧٣، والترمذي ٤/ ٢٢١.

موجوداً قبله ـ تعلَّق به تعلّقَ المعلول بالعِلَّة، فيختص به.

الوجه الثاني: أن اللفظ لو كان عاماً لم يكن في نقل السبب فائدة، إذ لا فائدة له إلا اقتصار الخطاب عليه.

الوجه الثالث: أن اللفظ لو كان عاماً لجاز تخصيص السبب وإخراجه عن العموم بالاجتهاد، كما يجوز تخصيص غيره به؛ لأن نسبة العموم إلى جميع الصور الداخلة تحته متساوية.

الوجه الرابع: أن من شرط الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال، وإنما يكون مطابقاً بالمساواة وإذا أجريناه على عمومه لم يبق مطابقاً، بل يصير كلاماً مبتدأ.

المذهب الثالث: ذهب بعض أصحاب الحديث إلى التفصيل بين سؤال السائل، وبين وقوع الحادثة.

فقالوا: إن كان سؤالَ سائلٍ، يختصُ اللفظ العام به، وإن كان وقوعَ حادثة لا يختص به.

حجتهم:

أن الشارع إذا ابتدأ ببيان الحكم في حادثة قبل أن يسأل عنه، فالظاهر أنه أراد مقتضى اللفظ، إذ لا مانع منه، وليس كذلك إذا سئل عنه، لأن الظاهر أنه لم يُرِدِ الكلام ابتداءً، وإنما أورده ليكون جواباً عن السؤال، وكونه جواباً عنه يقتضي قصره عليه.

(ومنها) أي من الاستدلالات الفاسدة عند الحنفية (ما قال بعضهم) أي بعض العلماء (إن العام يختص بسببه) أي مطلقاً.

(وعندنا) أي عند الحنفية فيه تفصيل، وقبل الشروع في تفصيل مذهب

الحنفية في هذا الأصل لا بد لنا من أن نبيِّن تحرير موضع النزاع بين العلماء، ونقف على المراد من السبب، أهو سبب الورود أو سبب الوجوب؟

وإن كان المراد سببَ الورود، فهل أريد به السبب الخاص أو السبب العام؟ فنقول:

إن اللفظ العام الذي ورد على سبب خاص ينقسم إلى قسمين.

القسم الأول:

أن لا يكون اللفظ مستقلاً بنفسه، أي لا يستقل بإفهام المعنى بدون ما تقدّمه من السبب، لارتباطه بما قبله، وهذا معنى قول المصنف رحمه الله (إنما يختص بسببه ما لا يسْـتَّبـدُّ بنفسه).

مثاله: قوله «نعم وبلى» في جواب من قال «أليس لي عليك كذا» أما «نعم» فإن موجبها تصديق ما قبلها من كلام منفي أو مثبت استفهاماً كان أو خبراً، وأما «بلى« فإن موجبها إيجاب ما بعد النفي استفهاماً كان أو خبراً.

فعلى هذا لا يصح «بلى» في جواب «أكان لي عليك كذا» ولا يكون «نعم» في جواب «أليس لي عليك كذا» إقراراً، إلا أن المعتبر في أحكام الشرع هو «العرف» حتى يقام كل واحد منهما مقام الاخر، فيكون إقراراً في جواب الإيجاب والنفي، استفهاماً أو خبراً، حتى يُلزمه القاضي المال في المسألتين في الوجهين، تغليباً للعرف على اللغة.

حكمـه:

وحكم هذا القسم: أن اللفظ العام يختص بسببه لما ذكرنا.

القسم الثاني:

أن يكون مستقلاً بنفسه: أي يستقل بإفهام المعنى بدون ما تقدمه من

أو خـرَّجَ مخرجَ الجـزاءِ، كقـول الـراوِيْ «سَهـى رسـوْلُ الله ﷺ فسَـجَـد».

السبب، لعدم ارتباطه بما قبله. وهو على ثلاثة أنواع.

النوع الأول: (أن يخرَّج اللفظ العام مخرج الجزاء).

بيـانـه:

أن الكلام لمّا جعل جزاءً لما تقدم، كان المتقدم سببَ وجوبه، فيتعلق الجزاء به تعلُّقَ الحكم بعلته.

مثالـه: (قول الراوي «سهى رسول الله ﷺ فسجد»)[1].

فإنه لما خرج مخرج الجزاء للسهو، بدلالة الفاء ـ تعلَّق به، لأن ترتب الحكم على ما قبله بحرف الفاء يدل على علِّيّة ما قبل الفاء لما بعدها وإن كان مستقلاً بنفسه، فكان السهو سبب وجوبه، كقول تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَـعُوٓاْ أَيْدِيَهُـمَا ﴾[2] يدل على أن السرقة علة القطع، ونظائره كثيرة.

---

(١) الحديث: أخرجه البخاري في السهو باب إذا صلَّى خمساً برقم /١٢٢٦/.
ومسلم في المساجد ومواضع الصلاة باب السهو في الصلاة والسجود /٩١/.
وأبو داود في الصلاة باب إذا صلى خمساً برقم /١٠١٩/.
والترمذي في الصلاة باب ما جاء في سجدتي السهو بعد السلام والكرم /٣٩٢/.
والنسائي في السهو باب ما يفعل من صلى خمساً برقم /١٢٥٤/. وابن ماجه برقم /١٢٠٥/.
والدارقطني /١٤٤/ انظر نصب الراية ٣/ ٣٠٨ ونيل الأوطار ٦/ ٢٤٢.
(٢) سورة المائدة آية /٣٨/.

أو [خـرَّجَ] مخـرجَ الجـوابِ، كـالمْـدعُـوِّ إلـى الغـدَاءِ يقـولُ «واللهِ لا أتغَدَّى».
فأمَّا إذا زادَ على قدْرِ الجوابِ فقالَ: «والله لا أتغدى اليْومَ» . . . . .

ولو لم يتعلق الجزاء بالسبب المتقدم عليه لم يبق لذكر السهو ولا لكلمة الفاء فائدة.

حكمـه:

وحكم هذا النوع أن اللفظ العام يختص بسببه لما قلنا.

النوع الثاني:

(أن يخرج) اللفظ العام (مخرج الجواب) لما تقدمه من غير زيادة على قدر الجواب، بحيث يصير ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب فيتقيد به.

مثالـه:

(كالمدعو إلى الغداء) بأن قال له قائل «تعالى تغدَّ معي» (يقول والله لا أتغدى) انصرف كلامه إلى ذلك الغداء، حتى لو تغدى في ذلك اليوم بمنزله أو تغدى معه في يوم آخر لم يحنث عند أبي حنيفة والصاحبين رحمهم الله، خلافاً لزفر رحمه الله، لكن كلامه يحتمل الابتداء لاستقلاله وعدم ارتباطه بما قبله لفظاً، فإذا نوى الابتداء يصدق ديانة وقضاء.

حكمـه:

وحكم هذا النوع: أن اللفظ العام يختص بسببه لما ذكرنا.

النوع الثالث:

أن يخرج اللفظ العام مخرج الجواب مع زيادة عليه، كما قال المصنف رحمه الله: (فأمَّا إذا زاد على قدر الجواب فقال: والله لا أتغدى «اليوم»)

وهوَ موضع الخلافِ، فعندنا يصيرُ مبتدأ احترازاً عنْ إلغاءِ الزيادَةِ.

بزيادة كلمة «اليوم» فيمن دعي إلى الغداء (وهو موضوع الخلاف فعندنا) أي عند الحنفية (يصير) كلاماً (مبتدأ) لا تعلق له بالكلام الأول، خلافاً لمن قال يختص بسببه، حتى يحنث عند الحنفية بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو إليه، أو غيره، معه، أو بدونه.

(احترازاً عن إلغاء الزيادة) فإن إعمال الكلام خير من إهماله.

حجة من قال يحمل على الجواب ويختص بسببه وهم بعض العلماء:

اعتبار حال المدعو، فإن حاله يوجب أن يصرف كلامه إلى الجواب.

حجـة الحنفيـة:

أولاً: حمل الزيادة على الإفادة.

ثـانيـاً: العمل بالمقال أولى من العمل بالحال.

ثـالـثاً: ترجح الصريح على الدلالة.

رابـعاً: أن الأصل في الكلام إعمال ظاهره، والحال أمر مبطّن، فيكون الكلام صريحاً في إفادة العموم، والحال دلالة في اختصاصه بالسبب، ولا عبرة لدلالة الحال مع الصريح، والعمل بالحال عمل بالمسكوت، وتركٌ للعمل بالدليل الظاهر، لذلك رجح اللفظ، وجعل ابتداءً.

حكمـه:

حكم هذا النوع: أن اللفظ العام لا يختص بسببه، فيجعل كلاماً مبتدأ جديدا، لكنه يحتمل الجواب، فإن عنى به الجواب صُدِّق ديانة، لا قضاءً.

* * *

المبحث الخامس
دلالة الاقتران

ومَنها مَا قالَ بعضُهُمْ: إنَّ القِرَانَ في النَّظْمِ يُوْجِبُ القِرانَ في الحُكْمِ.

(ومنها) أي من الاستدلالات الفاسدة «دلالة الاقتران».

تعريفها:

هي «أن يدخل حرف الواو بين جملتين تامّتين كل منهما مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، بلفظ يقتضي الوجوب على الجميع، أو العموم في الجميع، ولا مشاركة بينهما في العلة، ولم يدل دليل على التسوية بينهما»

بيانه:

(ما قال بعضهم) أي بعض أهل النظر، والمزني، والصيرفي من الشافعية، وأبو يوسف من الحنفية، ونقل أيضاً عن مالك رضي الله عنه (إن القران في النظم يوجب القران في الحكم) كقوله تعالى: ﴿ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ﴾[1] فقرن في الذكر بين الخيل والبغال والحمير، والبغال والحمير لا زكاة فيها إجماعاً، فكذلك الخيل، واحتج مالك رضي الله عنه في سقوط الزكاة عن الخيل بهذ الآية.

حجة أهل النظر:

أن حرف الواو متى دخل بين جملتين تامتين، فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها.

---

(١) سورة النحل آية /٨/ .

مثلَ قولِ بعضِهِمْ في قولِهِ تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾: إنَّ القِرانَ يُوجِبُ أن لا تجِبَ الزكاةُ على صبيٍ ومجنونٍ.
قالوا: لأنَّ العطفَ يقتضي المشاركةَ، واعتبروا بالجملَةِ الناقصَةِ إذا عُطفَتْ على الكامِلَةِ..........................

وأجمعوا على أن المعطوف إذا كان ناقصاً يشارك الجملة المعطوف عليها في الخبر والحكم جميعاً، وقالوا: إن هذه المشاركة من باب التناسب.

وذلك (مثل قول بعضهم) أي بعض أهل النظر (في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[1] إن القران يوجب أن لا تجب الزكاة على صبي ومجنون، قالوا: لأن العطف يقتضي المشاركة) في الحكم والخبر جميعاً.

وجـه تمسكهم:

أن الواو للعطف في اللغة، ولهذا تسمى واو العطف، وموجب العطف الاشتراك، وإنه يقتضي التسوية (واعتبروا بالجملة الناقصة إذا عطفت على الكاملة) أي قاسوا الجملة التامة على الجملة الناقصة في حالة العطف، مثل «زينب طالق وهند طالق» قاسوها على الجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل «زينب طالق وهند» وقالوا إنهما يشتركان في الخبر لا محالة، فكذا الأوليان.

وقالوا أيضاً: إذا كان المعطوف متعرياً عن الخبر كما مثلّ، فإنه يشارك الكلام الأول في خبره وحكمه، فيجب القول بالشركة في الحكم، كما إذا كانا كلامين تامين.

---

(١) سورة البقرة آية /٤٣/.

وهَذا فاسِدٌ: لأنَّ الشَّرِكَة إنَّما وجبَتْ في الجملةِ الناقصةِ لا فتقارِهَا إلى ما تَتمُّ بهِ، فإذا تَمَّ بنفسِهِ لم تجِبْ الشركةَ إلاّ فيما تَفْتَقِرُ إليْهِ.

والذي يدل عليه أن القِرَان في كلام الناس يوجب الاشتراك، فإن قوله «إن دخلتِ الدار فأنت طالق وعبدي حر» يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعاً، بالشرط، وإن كان كل واحد من الكلامين تاماً مفيداً بنفسه، فكذا في كلام صاحب الشرع.

(وهذا) أي قياسُ الجملة التامة على الجملة الناقصة المعطوفة والمشاركةُ في الحكم (فاسد) عند الجمهور (لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما تتم به، فإذا تم بنفسه لم تجب الشركة إلا فيما يفتقر إليه).

بيـانـه:

ذهب الجمهور إلى المنع من الاستدلال بدلالة الاقتران، وقالوا: إن القِرَان في النظم لا يوجب المساواة في الحكم، وإنَّ عطف الجملة على الجملة لايوجب الشركة، وإن قياس الجملة التامة على الجملة الناقصة فاسد: لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى الجملة الكاملة في الخبر، والشركة لا تجب إلا فيما تفتقر إليه، كما ذكر المصنف رحمه الله.

حجة الجمهور: من وجوه.

١ ـ أن الأصل في كل كلام أن يستبِدَّ بنفسه، ويتفردَ بحكم لا يشاركه فيه كلام آخر، كقولك: «جاءني زيد، وذهب عمرو».

٢ ـ ثم إن في إثبات الشركة جعلَ الكلامين كلاماً واحداً، وهو خلاف الحقيقة، فلا يصار إليه إلا عند الضرورة، والضرورة تتحقق في الجملة

ولهذاَ قلْنَا: في قولِ الرجُلِ لامرأتِهِ: «إنْ دخلْتِ الدارَ فأنْتِ طالقٌ، وعبـديْ حـرٌّ» إنَّ العتْقَ يتعلقُ بالشرْطِ في حقِّ التعليْقِ.

الناقصة، فإنها لما افتقرت إلى الخبر أوجب عطفها على الكاملة الشركة في الخبر ضرورة الإفادة، والضرورة تتقدر بقدرها، فلا ضرورة في عطف الجملة التامة على مثلها، فلم تثبت الشركة فيها.

٣ ـ إن قوله تعالى: «محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار»[١]. فإن هذه الجملة معطوفة على ما قبلها، ولا تجب الشركة للجملة الثانية في الرسالة.

فدل هذا على فساد الاقتران.

وما ورد عن أهل النظر من أن القِرَان في النظم الخ من باب التناسب.

نقول: نحن لا ننكر أن التناسب من محسّنات الكلام، لكننا ننكر ثبوت الحكم به، لأنه محتمل، بالمحتمل لا يثبت الحكم.

(ولهذا) أي لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما يتم به الخ (قلنا: في قول الرجل لامرأته «إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر» إن العتق يتعلق بالشرط في حق التعليق).

معنى ذلك: أن الجملة الأخيرة وهي «وعبدي حر» وإن كانت تامة إيقاعاً، لكنها ناقصة تعليقاً، والتعليق تصرف آخر غير الايقاع، وسبب القصور في التعليق عدم إمكان جمعها بخبر واحد، فصارت الجملة الثانية مشتركة مع الجملة الأولى في التعليق، بخلاف قوله «إن دخلت الدار فأنت طالق، وزينب طالق» فإنه لا يعلّق طلاق زينب، إذ لو كان غرضه التعليق

---

(١) سورة الفتح آية / ٢٩/ .

. . . .

لقال: وزينب، بدون ذكر الخبر؛ لأن خبر كلتا الجملتين واحدة، فإذا أعاده عُلم أن غرضه التنجيز فيتنجَّز.

❊ ❊ ❊

الفصل الثالث

الأمـر

فيه مباحث:

المبحث الأول: في بيان نفس الأمر وموجبه

المبحث الثاني: في بيان المأمور فيه وهو الزمان

المبحث الثالث: في بيان المأمور به وهو الفعل.

المبحث الرابع: في بيان المأمور وهو المكلف مع بيان القدرة

المبحث الخامس: في اقتضاء صفة الحسن للمأمور به بالأمر

الـفصل الـثالـث

الأمـر

وهَوَ منْ قبيْلِ الوجْهِ الأوَّلِ منَ القسْمِ الأوَّلِ ممّا ذكرنَا مِنَ الأقْسَامِ.

الأمر

تعريفـه:

هو «اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء»[1].

بيـان معنى الأمر:

الأمر: لفظ خاص وضع لمعنى خاص، به تثبت أكثر الأحكام في الشرع، وعليه مدار الإسلام، قال الإمام السرخسي رحمه الله في أصوله[2]: أحق ما يبتدأ به في البيان الأمر والنهي؛ لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتها تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال والحرام ا هـ.

(وهو من قبيل الوجه الأول) أي الخاص (من القسم الأول) من أقسام النظم والمعنى للقرآن الكريم صيغة ولغة (مما ذكرنا من الأقسام) العشرين التي تسمى أقسام التربيعات للنظم والمعنى في القرآن الكريم كما سبق.

والأمر يتعلق بالمأمور، فإن كان المخاطب ممن يجوز أن يكون مأموراً كان أمراً وإن كان ممن لا يجوز أن يكون مأموراً بأن كان أعلى من المأمور، لا يكون أمراً، بل يكون سؤالاً ودعاءً، كقول الداعي: «اللهم اغفر لي وارحمني».

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ٢٤٢.

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ١١.

المبحث الأول
في بيان نفس الأمر وموجَبه

فإنَّ صيغَةَ الأمْرِ: لفْظٌ خاصٌّ مِنَ تصاريفِ الفعلِ

اعلم أن اللفظ قد يكون مختصاً بالمعنى ولا يكون المعنى مختصاً به، كالألفاظ المترادفة، وقد يكون على العكس، كالأعلام المنقولة، وبعض الألفاظ المشتركة، وقد يكون الاختصاص من الجانبيين، كالألفاظ المتباينة، (فإن صيغة الأمر) وهي (افعل) (لفظ خاص) والاختصاص فيها من الجانبين: جانبِ اللفظ؛ وجانبِ المعنى.

بيان الاختصاص:

أن صيغة افعل صيغة موجِبة، والإيجاب لا يُستفاد إلا من الأمر، والصيغة المخصوصة بالأمر تسمى أمراً على الحقيقة، فيحصل به الإيجاب؛ وهو معنى الأمر المخصوص بالصيغة. وينتج عن هذا أمران:

الأمر الأول: أن لا يكون الأمر إلا للوجوب.

الأمر الثاني: أن لا يثبت الوجوب إلا من الأمر دون الفعل، فيكون نفياً للاشتراك بين القول والفعل، ونفياً للترادف أيضاً، ورداً على من قال: إن الوجوب كما يستفاد من هذه الصيغة يستفاد من غيرها أيضاً وهو الفعل.

يدل عليه أن صيغة الأمر (من تصاريف الفعل) وتصاريف الأفعال كلها كالماضي والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص، فينبغي أن يكون الأمر كذلك دالاً على معنى الوجوب بصيغته المخصوصة، لأن الأمر

بيـان
مـوجَـب الأمـر واختـلاف الـعلماء فيـه

ومُوجَبُـهُ عِنْدَ الجمهورِ الإلزامُ إلاّ بدليـلٍ . . . . .

(وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل) على وجه الكمال دون النقصان، والموضوع للشيء يحمل على الكامل منه، لأنه ثابت من كل وجه. والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الندب وغيرِه، فتعين الوجوب بنفس الصيغة، وهو قول الجمهور من الفقهاء وبعضِ المتكلمين.

بيان
موجَب الأمر واختلاف العلماء فيه

(وموجَبه عند الجمهور الإلزام) أي الإيجاب (إلا بدليل) أي إلا بقرينة تُخرجه عن مقتضاه الظاهر، كصدور الأمر عمن هو مثل المأمور أو دونه، فإنه التماس أو دعاء، وليس بأمر حقيقة.

حجـة الجمهور:

احتج الجمهور إلى ما ذهبوا إليه بالدلائل الدالة على أن موجب الأمر الإيجاب: بالمنقول والمعقول، **أما المنقول:**

فالأول: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1] قرن الوعيد بترك الأمر، وهذا لا يكون إلا بترك الواجب.

---

(١) سورة النور آية / ٦٣/ .

. . . .

والثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾(١). معناه: إذا حكم الله ورسوله بأمر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة أن يكون لهم الاختيار من أمرهما إن شاؤوا قبلوا، وإن شاؤوا لم يقبلوا، بل يجب عليهم الائتمار بأمرهما، ومثل هذا لا يكون إلا من الواجب.

والثالث: قوله تعالى خطاباً لإبليس اللعين: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾(٢) أي ما بقي لك الاختيار بعد أن أمرتك، فلِمَ تركتَ السجود؟ فالذم على تركه يوجب الوجوب.

ثم إن من الأدلة المقررة عند الجمهور على أن موجَب الأمر الوجوبُ دلالةَ الإجماع والمعقول، أما دلالة الإجماع فإنها تدل على أن الأمر للوجوب؛ لأنهم أجمعوا على أن كل من أراد أن يطلب فعلاً من أحد لا يطلبه إلا بلفظ الأمر، والكمال في الطلب هو الوجوب، والأصل نفي الاشتراك فتعين الوجوب.

وأما المعقول: فلأن السيد إذا أمر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب، فلو لم يكن الأمر للوجوب لما استحق ذلك.

وذهب بعض الواقفية إلى أن موجَب الأمر الوقف حتى يتبين المراد بالدليل، لأنه مشترك ونقل هذا عن الإمام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه في بعض الروايات، وابن سريج من أصحاب الشافعي، رضي الله عنه، وبعض الشيعة، إلا أنهم اختلفوا في الاشتراك.

---

(١) سورة الأحزاب آية / ٣٦/ .

(٢) سورة الأعراف آية / ١٢/ .

. . . .

فعند بعضهم الأمر مشترك بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي كلفظ «العين».

وعند البعض الآخر الأمر مشترك بين الوجوب والندب والإباحة فقط بالاشتراك المعنوي كاشتراك «الحيوان» بين الإنسان والفرس، وحقيقة الاشتراك المعنوي بين هذه الثلاثة الإذن الشامل فيها، وهو مذهب المرتضي من الشيعة. وقالوا[1]: قد صح استعمال هذه الصيغة لمعان مختلفة كما بيّنا، فلا يتعين شيء منها إلا بدليل لتحقيق المعارضة في الاحتمال ا هـ.

وقيل: إن صيغة الأمر مشتركة بين الإيجاب والندب فقط بالاشتراك اللفظي وهو منقول عن الإمام الشافعي رضي الله عنه.

وقيل: مشتركة بين الإيجاب والندب فقط بالاشتراك المعنوي، بأن يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل للإيجاب والندب، وهو ترجيح جانب الفعل على جانب الترك. وقال الإمام أبو الحسن الأشعري، والقاضي الباقلاني، والإمام الغزالي رحمهم الله: لا يُدري أنها حقيقة في الوجوب فقط، أو في الندب فقط، أو فيهما معاً بالاشتراك، فعند هؤلاء أيضاً لا حكم له أصلاً بدون القرينة إلا التوقف مع اعتقاد أن ما أراده صاحب الشرع حق، إلا أن صيغة الأمر مجملة عندهم لازدحام المعاني فيها، وحكم المجمل «التوقف» لكن التوقف عند بعضهم يكون في نفس الموجَب، وعند البعض الآخر يكون في تعيينه.

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ١٦.

حجـة الواقفية القائلين بالاشتراك اللفظي:

احتج أصحاب هذا المذهب بما يلي:

أن صيغة الأمر استعملت في معان مختلفة من غير أن يثبت ترجيح لأحدهما على الباقي، والأصل في الاستعمال الحقيقة، فثبت الاشتراك الذي هو من أقسام الإجمال، فلا يجب العمل إلا بدليل زائد يرجح أحد المعاني على سائرها، لا ستحالة ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح.

حجـة القائلين بالاشتراك المعنوي:

احتج أصحاب هذا المذهب بما يلي:

إن جعل صيغة «افعل» حقيقة في الإذن المشترك بين الثلاثة الوجوب والندب والإباحة، أو الطلب المشترك بين الاثنين الوجوب والندب أولى دفعاً للاشتراك اللفظي، ودفعاً للمجاز.

وذهب طائفة من العلماء إلى أن صيغة الأمر حقيقة في الإباحة، ونقل[1] ذلك عن أصحاب الإمام مالك رضي الله عنه.

حجـة القائلين بالإباحـة:

احتج أصحاب هذا المذهب بما يلي:

أن من ضرورة الأمر ثبوتَ صفة الحسن للمأمور به، فإن الحكيم لا يأمر بالقبيح، فيثبت بمطلق الأمر ما هو من ضرورة هذه الصيغة، وهو التمكين من الإقدام عليه والإباحة.

وقال بعضهم: موجَبه الندب.

حجتهم:

أن الأمر لطلب المأمور به من المخاطب، وذلك يرجح جانب الإقدام

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ١٦.

عليه ضرورة وجود الائتمار بالأمر، وهذا الترجيح قد يكون بالإلزام وقد يكون بالندب فيثبت أدنى الأمرين لأنه المتيقن به، إلا إذا دلَّ الدليل على الأعلى وهو الوجوب.

ردَّ الجمهور على القائلين بالتوقف في موجَب الأمر:

أولاً: أن التوقف منقوض بالنهي، إذ لو كان موجَبُ الأمر التوقفَ لكان مَوجبُ النهي كذلك؛ لأن النهي أمر بالانتهاء وكفٌّ للنفس عن الفعل.

ثانياً: أن مجرد احتمال الأمر لمعان مختلفة واستعماله فيها، كالندب والإباحة وغيرهما، لا يخرجه عن موجَبه وهو «الوجوب» إذ لو أخرجه عن موجبه لا ستلزم بطلان حقائق الأشياء، لاحتمال تبدلها في الساعات، أو بطلان حقائق الألفاظ، فلا تحمل على معانيها، لاحتمال النسخ أو التخصيص أو احتمال المجاز أو غير ذلك.

ونحن بهذا القول لا ندعي أن الأمر محكم في أحد معانيه بمعنى أنه لا يحتمل غيره أصلاً، بل ندعي أنه ظاهر في الوجوب ويحتمل غيره عند ظهور القرينة.

ردُّ الجمهور على القائلين بالاشتراك اللفظي في الأمر:

أن موجَب الأمر واحد، لأن الغرض من وضع الكلام الإفهام، والاشتراكُ مخلٌّ به، فلا يُلجأ إليه إلاّ عند قيام الدليل عليه.

ردُّ الجمهور على القائلين بالاشتراك المعنوي في الأمر:

أن القول بالاشترك المعنوي يؤدي إلى ر فع المجاز ورفع الإشتراك

اللفظي، لأن الاشترك في أمر عام قد يوجد بين كل مشتركين، وكلٍّ مجازٍ وحقيقة.

ردُّ الجمهور على القائلين بالإباحة في موجَب الأمر:

إن صيغة الأمر موضوعة لمعنى خاص وهو طلب الفعل، ولا بد فيه من أن يكون جانب إيجاد الفعل راجحاً على جانب الترك، وليس في الإباحة ذلك، لاستواء الطرفين فيها، فلا يجوز أن يكون موجَبه الإباحة.

ثم إن صفة الحسن بمجردها تثبت بالإذن والإباحة، وهذه الصيغة ـ أي صيغة الأمر ـ موضوعة لمعنى خاص، فلا بد من أن يثبت بمطلقها حسنٌ بصفة زائدة عن أصل الحسن الثابت بالإذن والإباحة.

ردُّ الجمهور على القائلين بالندب في موجَب الأمر:

أن الأمر لمّا كان لطلب المأمور به، اقتضى مطلقه الكامل من الطلب، إذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم، فإنه مفتَرَض الطاعة، يملك الإلزام، ثم إن الأمر عند الإطلاق لا يُحمل على المتيقن وهو الأقل، وإنما يحمل على الأعلى وهو الوجوب، للاحتياط.

وقال الإمام السرخسي رحمه الله[1]: ولو لم يكن في القول بما قالوا إلا ترك الأخذ بالاحتياط، لكان ذلك كافياً في وجوب المصير إلى ما قلنا اهـ.

وأيضاً لا يمكن أن يثبت الندب، لعدم وجود قرينة الندبية، فتعين الوجوب بالأمر.

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ١٧.

والأمْرُ بعْدَ الحظرِ وقبْلَهُ سَواءٌ. . . .

موجَب الأمر المطلق بعد الحظر وقبله

اختلف العلماء في موجَب الأمر المطلق بعد الحظر وقبله.

ذهب جمهور الأصوليين إلى أن موجَب (الأمر) المطلق (بعد الحظر وقبله سواء) في الإلزام، وهو القول المختار[1].

حجتهم:

أن مقتضى هذه الصيغة وهي «افعل» الإلزام، ولا تفاوت فيها بعد الحظر وقبله؛ لأن الدلائل المذكورة لا تفرق بين الحالتين.

وذهب بعض الشافعية إلى أن موجَبه قبل الحظر الوجوب. وبعد الحظر الإباحة في أغلب الاستعمال.

حجتهم:

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[2]، فإنه لإزالة الحظر، ومن ضرورته الإباحة.

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾[4].

وذهب بعض العلماء إلى التوقف.

---

(١) انظر التلويح للسعد التفتازاني ١/ ١٥٦.

(٢) سورة المائدة آية / ٢/.

(٣) سورة الجمعة آية / ١٠/.

(٤) سروة البقرة آية / ٢٢٢/.

رَدُّ الجمهور على القائلين بالإباحة بعد الحظر :

أجاب الجمهور على بعض الشافعية القائلين إن موجب الأمر بعد الحظر الإباحة بالأجوبة التالية :

الجواب الأول :

إن الإباحة بعد الحظر تثبت بقرائن غير الحظر المتقدم، وهي أن الاصطياد في الآية وأمثاله من الدلائل إنما شرع حقاً للعبد، فلو وجب عليه لصار حقاً عليه لا له، فيعود الأمر على موضوعه بالنقص .

الجواب الثاني :

أن ورود الأمر بعد الحظر للوجوب لا للإباحة، كالأمر للحائض والنفساء بالصلاة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس .

فثبت أن الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب إلى الإباحة، كما أن الإيجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم إلى الكراهة أو التنزيه بالاتفاق .

أقول: ما ذهب إليه جمهور الأصوليين من أن موجَب الأمر المطلق الوجوبُ، سواء كان قبل الحظر وبعده هو عمل بالأصل. وما ذهب إليه بعض الشافعية من أن موجب الأمر بعد الحظر الإباحة أو الندب أمر زائد على الأصل يحتاج إلى دليل، وما ذكروا من الأدلة كقوله تعالى : ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ﴾[1] أي اطلبوا الرزق. إنما هو مثال جزئي، والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية، لجواز أن يثبت الندب والإباحة في الآيتين بمعونة القرينة، وهي أن مثل الكسب والاصطياد إنما أُمر بهما

(١) سورة الجمعة آية ١٠ .

. . . .

لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي أن يثبتا على وجه تنقلب المنفعة مضرة بأن يجب عليهم[1]. ولا خلاف في حمل الأمر على الإباحة أو الندب مجازاً عند وجود القرينة.

قال السعد التفتازاني في التلويح[2]: اعلم أن المشهور في كتب الأصول أن الأمر المطلق بعد الحظر للإباحة عند الأكثرين، وللوجوب عند البعض، وذهب البعض إلى التوقف، وليس القول بكونه للندب مما ذهب إليه البعض، ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضام القرينة. اهـ.

* * *

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ١/ ١٥٦.

(٢) انظر التلويح للسعد التفتازاني ١/ ١٥٦.

موجَب الأمر المطلق في التكرار

اختلف القائلون بالوجوب في الأمر المطلق في إفادته التكرار على مذاهب.

المذهب الأول:

ذهب المزني وأبو إسحاق الاسفراييني وعبد القاهر البغدادي وغيرهم إلى أن الأمر المطلق يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر إلا إذا قام دليل المنع.

حجـة أصحاب المذهب الأول:

حديث الأقراع[1] بن حابس حيث سأل رسول الله ﷺ عن الحج «الحج في كل سنة أو مرة واحدة. فقال: بل مرة واحدة» فلو لم تكن صيغة الأمر في قوله عليه الصلاة والسلام «حجوا» موجباً للتكرار لما أشكل عليه، فقد كان من أهل اللسان.

ولو لم يكن الأمر محتملاً أيضاً للتكرار لأنكر عليه الصلاة والسلام سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ، فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج في الاكتفاء بمرة دلّ أن موجبه التكرار.

المذهب الثاني:

ذهب بعض اصحاب الشافعي رضي الله عنه إلى أنه لا يوجب التكرار، ولكن يحتمله.

(١) أخرجه ابن ماجه في المناسك ـ باب فرض الحج ـ رقم ٢٨٨٦.

حجـة أصحاب المذهب الثاني:

حديث الأقرع بن حابس وقد مر، ويروى هذا عن الإمام الشافعي رضي الله عنه[1] وأن الأمر لطلب الفعل مطلقاً، سواء كان مرة أو متكرراً، ولهذا يتقيد بكل منهما مثل «اضربه قليلاً أو كثيراً، مرة أو مرات»[2].

المذهب الثالث:

ذهب بعض علماء الحنفية إلى أن الأمر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله إلا إذا كان معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف.

مثال المعلق بشرط قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[3]. علق التطهير بالجنابة فيتكرر بتكررها.

مثال المقيد بوصف في العبادات قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[4] قيد الأمر بالصلاة بتحقق وصف دلوك الشمس فيتكرر بتكرر الوصف.

ومثال المقيد بوصف في العقوبات قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾[5] قيد الحكم بوصف الزنى، فيتكرر بتكرر الوصف؛ لأن المقيد بوصف يتكرر بتكرره. وهذا القول أيضاً هو مذهب بعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه ممن قال: إنه لا يوجب التكرار، ولكن يحتمله.

---

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ١/ ١٥٨ نقلاً عن الإمام الشافعي.
(٢) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ١/ ١٥٩.
(٣) سورة المائدة آية / ٦/.
(٤) سورة الإسراء آية / ٧٨/.
(٥) سورة النور آية / ٢/.

ولا موجَبَ لهُ في التكرَار، ولا يحتمِلُهُ، لأنَّ لفْظَ الأمِر صيغَةٌ اخْتِصرَتْ لمعناهَا في طلبِ الفعْلِ، لكنْ لفظُ الفعْلِ فرْدٌ، فلا يحتمِلُ العدَدَ. . . . . .

ولهذَا قلنَا: في قول الرجُلِ لامرأتِهِ: «طَلِّقِي نفْسَكِ» إنَّهُ يقَعُ على الواحدةِ . . . .

المذهب الرابع:

ذهب عامة علماء الحنفية إلى أن الأمر المطلق (لا موجَب له في التكرار، ولا يحتمله) سواء كان مطلقاً، أو معلقاً بشرط، أو مخصوصاً بوصف، وإنما يستفاد التكرار من دليل خارج، كتكرر السبب والشرط والوصف وغيرها.

حجـة أصحاب المذهب الرابع:

قالوا: (لأن لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها في طلب الفعل) والفعل معلوم بحركات توجد من الفاعل وتنقضي، وتلك الحركات لا تبقى ولا يتصور عودها، إنما المتصور تجدد مثلها، ولهذا يسمى تكراراً مجازاً من غير أن يشكل على أحد أن الثاني غير الأول، وبهذا يتبين أنه ليس في هذه الصيغة احتمال العدد ولا احتمال التكرار ألا ترى أن من يقول لغيره «زوجني امرأة» لا يحتمل إلا امرأة واحدة، ولا يحتمل تزويجاً بعد تزويج، إلا أن ما به يتم فعله عند الحركات التي توجد منه له كلٌّ وبعضٌ فيثبت بالصيغة المتيقن وهو الأقل، ويحتمل الكل، حتى إذا نوى الكل عملت نيته فيه، وليس فيه احتمال العدد أصلاً، فلا تعمل نيته في العدد، وهو معنى قول المصنف رحمه الله (لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد) سواء قدرٌ مُعَرَّفاً أو مُنَكَّراً.

(ولهذا) أي ولأن الأمر لا يوجب التكرار، ولا يحتمله (قلنا: في قول الرجل لامرأته «طلّقي نفسك»: إنه يقع على الواحدة) إن لم ينو شيئاً، أو

ولا نعملُ بنيةِ الثنتين ؛ لأنها نيةُ العددِ، إلاّ أنْ تكونَ المرأةُ أمَـةً؛ لأنَّ ذلكَ جنسُ طلاقِهَا، فصارَ من طريقِ الجنْسِ واحداً.

نوى واحدة، أو ثنتين، وإن نوى الثلاث فعلى ما نوى؛ لأن الثلاث كل جنس الطلاق، فكان واحداً حكمياً من حيث الجنسُ. (ولا نعمل بنية الثنتين لأنها) مجرد (نية العدد إلا أن تكون المرأة أمَةً) فتكون نية الثنتين في حقها نيةَ كلِّ الطلاق (لأن ذلك أي الثنتين (جنس طلاقها، فصار من حيث الجنس واحداً) في حق الأمة، كالثلاث في حق الحرة.

ردُّ عامـة الحنفيـة علـى حجـة القـائلين بالتكـرار:

إن سؤال الأقرع بن حابس إنما وقع لأنه اشتبه عليه سبب الحج أهو الوقت كالصلاة والصوم فيتكرر، أم هو البيت فلا يتكرر: ولو فهم التكرار من الأمر لما سأل رسول الله ﷺ؛ لأنه من أهل اللسان.

واستدل الجصاص رحمه الله على بطلان قول من يقول: إن مطلق صيغة الأمر تقتضي التكرار فقال: [1] بالامتثال مرة واحدة يستجيز كل أحد أن يقول: إنه أتى بالمأمور به، وخرج عن موجَب الأمر، وكان مصيباً في ذلك، فلو كان موجَبه التكرار لكان آتياً ببعض المأمور به ا هـ.

أقول: إنما اقتصر المصنف رحمه الله على ذكر التكرار دون العموم لاستلزام العموم التكرار في عامة أوامر الشرع ولو أنهما متغايران في المفهوم فاكتفى في تحرير المبحث على ذكر التكرار. اهـ.

* * *

---

(١) كذا في أصول السرخسي ١/ ٢٥.

المبحث الثاني
في
بيان المأمور فيه وهو الزمان

. . . .

أعلم أن هذا المبحث من المباحث الشريفة التي انبنت عليها معظم أحكام الإسلام والشرائع من أصول وفروع وكليات وجزئيات وقواعد لاشتماله على مباحث الإطلاق عن الوقت والتقييد به، وما يتعلق بهما من أحكام.

وقبل الشروع فيه لا بد من بيان المراد من الأمر المطلق والمقيد، وبيان معنى الفور والتراخي:

ـ **الأمر المطلق**: هو غير المؤقت بوقت حدده الشارع، كالكفارات، والنذور المطلقة، والزكاة.

ـ **الأمر المقيد**: هو ما يتعلق بوقت محدد حدده الشارع بحيث لا يكون الإتيان به في غير ذلك الوقت أداءً، بل يكون قضاء، كالصلاة خارج الوقت، وكالصيام في غير رمضان «للفريضة» أو لا يكون مشروعاً أصلاً، كالصوم في غير النهار.

ـ **معنى الفور**: الوجوب في الحال.

ـ **معنى التراخي**: عدم التقييد في الحال، لا التقييد بالمستقبل، حتى لو أداه في الحال يخرج عن العهدة.

الأمر المطلق واختلاف العلماء فيه:

اختلف العلماء في الأمر المطلق عن الوقت، وهو الذي لم يتعلق أداء

[الأمـر المطـلق]

ثَـمَّ الأمْـرُ المطـلَقُ عن الوقـت، كالأمـر بالزكـاة، وصدقـة الفـطر، والعشر، والكفارات، وقضاء رمضان، والنذر . . . .

المأمور به فيه بوقت محدود على وجه يفوت الأداء بفواته، كما أشرنا إليه قبل قليل: هل يجب على الفور أو على التراخي؟ على مذاهب:

المذهب الأول:

ذهب أكثر الحنفية، وعامة المتكلمين، وأصحاب الشافعي، رحمهم الله إلى أنه يجب على التراخي.

حجـة أصحاب المذهب الأول:

أولاً: أن صيغة الأمر ما وضعت إلاّ لطلب الفعل بإجماع أهل اللغة من غير تعرض للوقت عملاً بمدلول الصيغة، فإن صيغة «افعل» مدلولها طلب الفعل، والفور والتراخي خارجان عنها، إلا أن الزمان من ضرورات حصول الفعل؛ لأن الفعل لا يوجد إلا في زمان، وصلاحية الزمان الثاني بالنسبة لحصول الفعل كصلاحية الزمان الأول، فاستوت الأزمنة كلها بالنسبة لحصول الفعل، وبطل تخصيص الأمر وتقييده بزمان دون زمان، فثبت أن الأمر بصيغته لا يفيد الفور، وكذلك بحكمه وهو الوجوب، فيجوز له التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته.

ثـانياً: أن الأمر جاء للفور وجاء للتراخي، فلا يثبت الفور إلاّ بالقرينة، وحيث عُدمتِ القرينة يثبت التراخي، لا أن الأمر يدل على التراخي. وهو معنى قول المصنف رحمه الله: (ثم الأمر المطلق عن الوقت، كالأمر بالزكاة، وصدقة الفطر، والعشر، والكفارات، وقضاء رمضان، والنذر

المطلق لا يُوجِبُ الأداءَ على الفورِ في الصحيحِ من مذهَبِ أصحابنَا رحمهُمُ اللهُ. . . . .

المطلق، لا يوجب الأداء على الفور في الصحيح من مذهب أصحابنا رحمهم الله).

ثالثاً: أن قول القائل لعبده «افعل كذا الساعة» يوجب الائتمار على الفور، وهذا أمر مقيد، وقوله «افعل» مطلق وبين المطلق والمقيد مغايرة على سبيل المنافاة، فلا يجوز أن يكون حكم المطلق ما هو حكم المقيد فيما يثبت التقييد به؛ لأن في ذلك إلغاء صفة الإطلاق وإثبات التقييد من غير دليل[1].

المذهب الثاني:

ذهب الكرخي من الحنفية، وأبو بكر الصيرفي من الشافعية، وأبو حامد الغزالي رحمهم الله، إلى أن الأمر المطلق يجب على الفور، وكذا كل من قال بالتكرار والدوام بالنسبة للأمر يلزمه القول بالفور لا محالة.

حجة أصحاب المذهب الثاني:

أولاً: أن الأمر يقتضي وجوب الفعل في أول أوقات الإمكان بدليل أنه لو أتى به سقط الفرض عنه بالإتفاق، فتأخيره عنه نقض لوجوبه، إذ الوجوب ما لا يسع تركه، ولا شك أن تأخيره ترك لفعله في وقت وجوبه، فثبت أن في التأخير نقضَ الوجوب في وقت الوجوب، وهو باطل.

ثانياً: أن الوقت ثبت اقتضاء؛ لأنه ثبت ضرورة إمكان الأداء، وقد أريد أول أوقات الإمكان بالإجماع، فلا يبقى غيره مراداً، ولأن الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها، وبأن التأخير تفويت، لأنه لا يدري أيقدر على

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٩.

والمقيَّدُ بالوقْـتِ أنـواعٌ: . . . .

الأداء في الوقت الثاني أم لا يقدر، وبالاحتمال لا يثبت التمكن من الأداء على وجه يكون معارضاً للمتيقن به، فيكون تأخيره عن أول أوقات الإمكان تفويتاً.

ثـالـثاً: أن المتعلق بالأمر شيئان: اعتقاد الوجوب، وأداء الفعل معاً. وأحدهما هو الاعتقاد يثبت بالأمر المطلق للحال، فكذا الثاني.

رابـعاً: اعتبار الأمر بالنهي، فكما أن النهي يثبت على الفور فكذا الائتمار الواجب بالأمر. هذا ما تمسك به القائل بالفورية. لكن المختار عند أكثر الحنفية القائلين بالتراخي ما ذكره التفتازاني في التلويح[1]: أن مطلق الأمر ليس على الفور ولا على التراخي، فإنه لا دلالة للأمر على أحدهما، بل كل منهما يحتاج إلى قرينة ا هـ.

أقـول: يمكن أن يكون مراد التفتازاني من قرينة التراخي ثبوت الحكم في الأمر المطلق متراخياً عند عدم قرينة الفور، لا أنه لا يثبت الحكم متراخياً إلا بورود قرينة التراخي.

بيـانـه: أن الفور أمر ثبوتي زائد على الأمر فيحتاج إلى قرينة بخلاف التراخي، فإنه عدم أصلي، فصار عدم قرينة الفور هي نفسها قرينة التراخي، والله أعلم.

الأمر المقيد «المؤقت»:

(والمقيد بالوقت) أي ما تعلق أداؤه بوقت محدود بحيث لو فات ذلك الوقت فات الأداء (أنواع) ثلاثة:

---

(١) انظر التلويح شرح التوضيح للسعد التفتازاني ١/ ٢٠٢.

نوعٌ جُعِلَ الوقتُ ظَرفاً للمؤدَّى، وشرطاً للأداءِ، وسَبباً للوجوب. وهوَ وقتُ الصلاةِ. ألا يُرى أنهُ يفضُلِ عنِ الأداءِ، فكانَ ظرفاً لا معْيَاراً، والأداءُ يفوتُ بفواتِهِ، فكانَ شرطاً، والأداءُ يختلِفُ باختلافِ ....

النوع الأول (نوع جعل الوقت ظرفاً[1] للمؤدى) أي للواجب بالأمر، (وشرطاً للأداء، وسبباً للوجوب. وهو وقت الصلاة) قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾[2].

بيـان الظرفيـة:

صحة الأداء في أي جزء من أجزاء الوقت (ألا يرى أنه يفضل عن الأداء فكان ظرفاً لا معياراً).

بيـان الشرطيـة:

تحقق الأداء في الوقت، وكون التأخر عنه يكون تفويتاً، وهو معنى قول المصنف رحمه الله (والأداء يفوت بفواته فكان شرطاً).

بيـان معنى السببية من وجهين:

الوجـه الأول: اختلاف صفة الأداء باختلاف صفة الوقت، فإن الأداء في الوقت الصحيح كامل. وفي الوقت الناقص ناقص، وإن وجد جميع شرائطه، وتغيُّر المؤدى بتغير الوقت علامة كون الوقت سبباً له، كالبيع: إن كان صحيحاً فالملك صحيح، وإن كان فاسداً فالملك فاسد.

الـوجـه الثاني: عدم صحة تعجيل الأداء قبل الوقت، وهذا أيضاً علامة السببية، وهو معنى قول المصنف رحمه الله (والأداء يختلف باختلاف

---

(١) معنى الظرف هنا: أن يكون الفعل واقعاً في الوقت ولا يكون مقدراً به، بخلاف المعيار

(٢) سورة النساء آية / ١٠٣/.

صفةِ الوقتِ، فيفسُدُ التعجيلُ قبلَهُ، فكانَ سبباً.

[بيـان أن بعض الـوقت سـبب لـلأداء ولا كلـه]

والأصلُ في هذَا النوعِ: أنَّـهُ لمّا جُعِلَ الوقْتُ ظرفاً للمَؤدَّى، وشرطَاً للأَداءِ، وسبَبَـاً للوجوَبِ، لم يستَقِـمْ أنْ يكونَ كلُّ الوقْتِ سَبَباً؛ لأنَّ ذلكَ يُوجِبُ تأخيرَ الأداءِ عنْ وقتِـهِ، أو تقديمَـهُ على سببِـهِ

صفة الوقت، فيفسد التعجيل قبله، فكان سبباً) كما ذكرنا.

بيان أن بعض الوقت سبب للأداء لا كلّه

(والأصل في هذا النوع: أنه لما جعل الوقت ظر فاً للمؤدَّى، وشرطاً للأداء، وسبباً للوجوب) كما بيّنا (لم يستقم أن يكون كل الوقت سبباً) يعني لا يمكن جعل جميع أجزاء الوقت سبباً، مع رعاية معنى الظرفية والسببية؛ لأن جعل كل الوقت سبباً يوجب فوات أحد المعنيين ـ الظرفية أو السببية ـ فإنه لو روعي معنى السببية يلزم منه تأخير الأداء عن الوقت؛ لأنه لا اعتبار للسبب قبل تمامه، فلا يتحقق الوجوب إلا بعد خروج الوقت؛ فلا يصح الأداء قبله، وفيه إبطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾[1] ولو روعي معنى الظرفية وأديت الصلاة في الوقت يلزم منه تقديم الحكم على سببه، وهو ممتنع بدلالة العقل. فإذا لم يمكن أن يجعل كل الوقت سبباً مع رعاية معنى الظرفية، وليس بدٌّ من اعتبار معنى السببية ـ وجب أن يجعل البعض سبباً ضرورة[2] وهو معنى قول المصنف رحمه الله (لأن ذلك يوجب تأخير الأداء عن وقته أو تقديمه على سببه،

---

(١) سورة النساء آية / ١٠٣/.

(٢) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري محفوظ «مبحث الأمر».

فوجَبَ أن يُجْعَلَ بعضُهُ سَبباً، وهوَ الجُزءُ الذيْ يتَّصِلُ بهِ الأدَاءُ. فإنِ اتصَلَ الأداءُ بالجزءِ الأوَّلِ كان هوَ السَّبَبَ، وإلاّ تنتقلُ السببيَّةُ إلى الجزءِ الذي يليْهِ.

لأنَّـهُ لمّا وجَبَ نقْلُ السَّبَبيَّةِ عن الجملَةِ، وليسَ بعْدَ الجملَةِ جزءٌ مَـقَّدرٌ، فوجَبَ الاقتصارُ على الأدنى، ولم يَجُـزْ تقريـرُهُ على ما سبَقَ قبلَ الأدَاءِ؛ لأنَّ ذلكَ يُـؤدِّي إلى التخطِّي عنِ القليلِ بلا دليـلٍ

فوجب أن يجعل بعضه سبباً) ضرورة (وهو الجزء الذي يتصل به الأداء فإن اتصل الأداء بالجزء الأول كان هو السبب) أي تقررت السببية عليه لحصول المقصود (وإلا تنتقل السببية إلى الجزء الذي يليه) أي يلي الجزء الأول وتتقرر السببية عليه إن اتصل الأداء به، وإن لم يتصل به تنتقل السببية إلى غيره، وهكذا إلى آخر جزء من الوقت، بمقدار ما يسع التحريمة، خلافاً لزفر رحمه الله، فإن الانتقال عنده ينتهي إلى جزء يسع فرض الوقت.

وإنما قلنا ذلك (لأنه لما وجب نقل السببية عن الجملة، وليس بعد الجملة جزء مقدر) يمكن الرجوع إليه (فوجب الاقتصار على الأدنى، ولم يجُزْ تقريره) أي تقرير معنى السببية (على ما سبق) من الأجزاء (قبيل الأداء؛ لأن ذلك يؤدي إلى التخطي) أي التجاوز (عن القليل) وهوالجزء المتصل بالأداء (بلا دليل) يوجب ذلك، لأن الدليل إنما يدل على أن الكل سبب، أو الجزء الأدنى سبب، فإثبات السببية لما وراء الكل، أو الأدنى، يكون إثباتاً بلا دليل، فلا يقبل.

توضيحـه:

أن الجزء المتصل بالأداء لمّا صلح سبباً بنفسه، لم يجز تقرير معنى السببية على الجزء الأول وإلغاءُ هذا الجزءِ المتصل بالأداء؛ لأن ذلك

ثم كذلكَ ينتقلُ إلى أنْ يضيقَ الوقتُ عندَنا، فتتعيَنُ السببيةُ إليْهِ. . . .
فيعتبرُ حالُهُ في الإسلامُ، والبلوغ، والعقلِ، والجنونِ، والحيضِ، والطهرِ، والسفر، والإقامةِ، عندَ ذلكَ الجزْءِ. وتعتبرُ صَفةُ ذلكَ الجْزءِ . . . .

يؤدي إلى التجاوز عن القليل، وهو الجزء المتصل بالأداء، بلا دليل، وذلك لا يجوز

(ثم كذلك) أي كما انتقلت السببية من الجزء الأول عند عدم الشروع في الأداء (تنتقل) السببية من الجزء الثاني إلى الجزء الثالث والرابع (إلى أن يضيق الوقت) بحيث لا يسع إلا التحريمة (عندنا)، والأداءَ المفروضَ عند زفر رحمة الله، لأن كل جزء من أجزاء الوقت صالح للسببية ما دام الوقت باقياً، أما إذا ضاق الوقت فلم يبق له اختيار التأخير (فتتعين السببيّة إليه) لأنه لم يبق بعد هذا الجزء الأخير جزء يحتمل انتقال السببية إليه؛ لأنها لو انتقلت إلى ما بعده ـ والواجب لا يسع فيه ـ لأدّى ذلك إلى تكليف ما ليس في الوسع.

(فيعتبر حاله) أي حال المكلف بحدوث العوارض الآتية وزوالها عند ذلك الجزء في الإسلام، والبلوغ، والعقل، والجنون، والحيض، والطهر) فإن كان المكلف عاقلاً بالغاً مسلماً طاهراً من الحيض والنفاس في ذلك الجزء الأخير من الوقت وجبت عليه الصلاة، وإن فات واحد من هذه الأوصاف في ذلك الجزء لم تجب (و) كذا (السفر والإقامة عند ذلك) فإن سافر في ذلك الجزء وجبت عليه صلاة المسافر؛ وإن كان مقيماً في الأجزاء المتقدمة.

وإن أقام في ذلك الجزء وجبت عليه صلاة الإقامة، وإن كان مسافراً في سائر الأجزاء المتقدمة، (وتعتبر صفة ذلك الجزء) من حيث الصحة

فإنْ كانَ ذلكَ الجزءُ صَحيحاً وجبَ كاملاً، فإن اعترضَ الفسادُ بطلوعِ الشمسِ بطَلَ الفرْضُ، وإنْ كانَ ذلكَ الجزءُ فاسداً كما في العصرِ يستأنَفُ في وقتِ الاحمرارِ ـ وجبَ ناقِصاً فيتأدَّى بصفَةِ النقصَانِ.

ولاَ يلزَم على هَذا ما إذَا ابتدأَ العصْرَ في أوَّلِ الوقتِ ثُمَّ مدَّهُ إلى أنْ غربَتِ الشمسُ، فإنهُ لا يفْسُدُ . . . .

والفسادُ أيضاً (فإن كان ذلك الجزء صحيحاً) لم يوصف بالكراهة، ولم ينسب إلى الشيطان، كما في الفجر و(وجب) الفرض به (كاملاً، فإن اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض) عند الحنفية، خلافاً للشافعي رحمه الله، (وإن كان ذلك الجزء) الأخير الذي وُجد الشروع فيه (فاسداً) أي ناقصاً، بأن كان منسوباً إلى الشيطان (كما في العصر، يستأنف في وقت الاحمرار) أي كوقت الاحمرار إذا استؤنف فيه عصر ذلك اليوم (وجب) الفرض به (ناقصاً)؛ لأن نقصان السبب مؤثر في نقصان المسبب (فيتأدى) فرضه بهذا الشروع الواقع في الوقت الناقص؛ لأنه ادى الواجب كما لزم (بصفة النقصان). بخلاف ما إذا أسلم الكافر بعد ما احمرت الشمس ولم يُصَلِّ، ثم أداها في اليوم الثاني بعد ما احمرت الشمس فإنه لا يجوز؛ لأنه مع تمكن النقصان في السببية. إذا مضى الوقت صار الواجب ديناً في ذمته بصفة الكمال، فلا يتأدى بصفة النقصان.

(ولا يلزم على هذا) جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: لقد اثبتم أن ما وجب كاملاً لا يتأدى بصفة النقصان، فبناء عليه ينبغي أن يفسد العصر فيمن (ابتدأ العصر في أول الوقت ثم مدّه إلى أن غربت الشمس) كما يفسد الفجر بطلوع الشمس. فقال المصنف رحمه الله (فإنه لا يفسد)

لأنَّ الشرعَ جعلَ له حَقَّ شَغْلِ كلِّ الوقتِ بالأداءِ، فجُعِلَ ما يتصلُ بهِ منَ الفسادِ بالبناءِ عفواً؛ لأنَّ الاحترازَ عنهُ معَ الإقْبَالِ على الصلاةِ متعَذِّرٌ أمَّا إذَا خَلا الوقْتُ عنِ الأداء ....

أي العصر (لأن الشرع جعل له) أي للعبد (حقَّ) أي ولاية (شغل كل الوقت بالأداء) وهو العزيمة.

بيـانـه:

أن الأصل. أن يكون العبد مقبلاً إلى ربه ومشغولاً بخدمة مولاه في جميع الأوقات، لتوارد نعم الله عليه على التوالي، لا سيما في أوقات الصلاة، لأنها أوقات وجوب الخدمة، إلا أن الحق عز وجل جعل للعبد ولاية صرف بعض هذه الأوقات إلى حوائجه رخصة، ولا يمكن الإقبال على العزيمة في العصر إلا بأن يقع بعض أدائها في الوقت الناقص، فيصير ذلك البعض ناقصاً؛ لأنه حصل حكماً لتكميل العزيمة لا قصداً، ولما لم يمكن الاحتراز عنه مع الإقبال على العزيمة سقط اعتباره (فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء[1] عفواً؛ لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر) كما قلنا؛ فلا يفسد عصره.

(وأما إذا خلا الوقت عن الأداء) بأن لم يؤدّ الفريضة في وقتها، وصارت ديناً في ذمته يجب قضاؤها، فيجعل كل الوقت سبباً في حق القضاء، بخلاف الأداء، لأنا إنما جعلنا جزءاً من الوقت سبباً ضرورة وقوع الأداء في الوقت؛ لأن الوقت شرط للأداء، وظرف للمؤدى، وسبب

---

(١) المراد بالبناء هنا ضد الابتداء، والمعنى أنه ابتدا صلاة العصر في الوقت الكامل لا الناقص.

فالوجوبُ يضافُ إلى كُلِّ الوقتِ لزوالِ الضرورةِ الداعيةِ عنِ الكُلِ إلى الجزءِ ـ وجبَ كاملاً، ولا يتأدَّى بصفةِ النقصانِ في الأوقاتِ الثلاثةِ المكروهةِ، بمنزلةِ سائرِ الفرائضِ. . . . . .

للوجوب، ولا يجوز أن يكون الوقت الواحد ظرفاً وسبباً، فجعلنا جزءاً منه سبباً، والباقي ظرفاً ضرورة؛ فإذا لم يؤدّ في الوقت وجب العمل بالأصل، وهو أن يجعل الوقت سبباً بكماله، وهو معنى قول المصنف رحمه الله: (فالوجوب يضاف إلى كل الوقت، لزوال الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء) و(وجب كاملاً) في حق من أسلم، أو بلغ، أو كانت حائضاً وطهرت في آخر وقت العصر، فلا يجوز قضاؤها في اليوم الثاني في ذلك الوقت الناقص؛ لأنه إذا مضى الوقت صار الواجب ديناً في ذمتهم بصفة الكمال (فلا يتأدى بصفة النقصان) أي فلا يجوز قضاء العصر الفائت (في الأوقات[1] الثلاثة المكروهة، بمنزلة سائر الفرائض) لأن النقصان في الوقت ليس لمعنى في نفسه، بل للفعل فإن في الاشتغال بالعبادة في هذا

---

(١) الأوقات الثلاثة المكروهة هي التي تتعلق بسير فلك الشمس واليك بيانها:
الوقت الأول: عند طلوع الشمس إلى أن ترتفع وتبيض قدر رمح أو رمحين.
الوقت الثاني: عند استوائها في بطن السماء إلى أن تزول أي تميل عن كبد السماء إلى جهة المغرب.
الوقت الثالث: عند اصفرارها وضعفها حتى تقدر العين على مقابلتها.
وهذه الأوقات الثلاثة لا يصح فيها شيء من الفرائض والواجبات التي لزمت في الذمة قبل زوالها، ويكره فيها النافلة كراهة تحريم، ولو كان لها سبب، كالمنذور، وركعتي الطواف. يدل عليه قول عقبة بن عامر رضي الله عنه «ثلاثة أوقات نهانا رسول الله ﷺ أن نصلي فيها، وأن نقبر موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع، وعند زوالها حتى تزول، وحين تضيَّفُ إلى الغروب حتى تغرب» رواه مسلم برقم / ٨٣١/ .

النوعُ الثاني: ما جُعِلَ الوقْتُ معياراً لَهُ، وسبَباً لوجوبِه، وهوَ صومُ الشهرِ ....

الوقت تشبيهاً بعبادة أهل الكفر وتعظيمهم ما يعتقدونه آلهة في هذا الوقت، فإذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان، وصار كسائر الأوقات في حق ما يرجع إلى الإيجاب، إلا أن النقصان كان محتملاً في الوقت للأمر بالأداء، فإذا مضى لم يبق محتملاً؛ لأن الواجب تحقق في الذمة كاملاً، فلا يتأدى ناقصاً[1].

(النوع الثاني) من أنواع المقيد بالوقت (ما جعل الوقت معياراً[2] له) أي آلة له، (وسبباً لوجوبه) وهو شرط لأدائه أيضاً، إذ الوقت شرط الأداء في كل مؤقت، و(وهو صوم الشهر) وفيه خلاف بين العلماء.

اختلف العلماء في سببية وجوب صوم رمضان على أقوال:

القول الأول: إن سبب وجوب الصوم هو الجزء الأول من الشهر.

القول الثاني: إن أول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم على حدة.

القول الثالث: إن الأيام فقط هي سبب لصومه، دون الليالي.

القول الرابع: إن الشهر كله سبب الصوم.

أقول: إن شهود الشهر سبب لوجوب الصوم قال تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ ﴾ ومثل هذا الكلام للتعليل، ويعدُّ هذا مسلكاً من

---

(١) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري ص / ٨٠/ .

(٢) المعيار: هو أن يكون الفعل واقعاً في الوقت ومقدراً به ومساوياً له ولا يسع غيره.

سورة البقرة آية / ١٨٥/ .

ألا يُرى أنـهُ قُـدِّرَ بـهِ، وأضيفَ إليْهِ.

[الأحكـام المتعـلقـة بـالـنوع الـثاني]

ومنْ حكمِهِ: أنْ لا يبقى غيرُهُ مشروعاً فيهِ، فيصابُ بمطْلَقِ الاسْمِ

مسالك التعليل، فإن العلماء قالوا: إذا كان الشيء خبراً للاسم الموصول فإن الصلة علة للخبر[1] وهنا كذلك. اهـ

دليل المعيارية:

(ألا يرى أنه قدِّر به) أي بالوقت، حتى ازداد بازدياده، وانتقص بانتقاصه، ولم يفضل الوقت عن الأداء، وهذا كله دليل المعيارية إذ المعيار ما يقاس به غيره، ويُسَوَّى به.

ووقت الصوم هذا بهذه المثابة، بخلاف وقت الصلاة، فإنه ظرف لا معيار، وقد مر بيانه. وأما قوله (وأضيف إليه) فإنه دليل السببية. يقال صوم شهر رمضان، والإضافة للاختصاص، وأقوى وجوه الاختصاص اختصاصُ المسبب بالسبب، كما هنا، فكان سبباً لوجوبه.

الأحكـام المتعـلقـة بالنـوع الثـانتي:

(ومن حكمه) أي من حكم هذا النوع من المؤقت (أن لا يبقى غيره مشروعاً فيه) لأنه معيار واحد، والشرع أوجب شغل المعيار حال كون المعيار واحداً، بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[2] ووجوب شغل المعيار الواحد ينفي غيره، فكان من ضرورة تعيين الفرض فيه انتفاء مشروعية غيره فيه؛ لأنه لا يتصور صومان بإمساك واحد، فالشارع نفى غيره عنه، وإذا كان كذلك (فيصاب بمطلق الاسم) أي يتأدى الواجب عن

---

(١) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ١/٢٠٨.

(٢) سورة البقرة آية /١٨٥.

الصحيح المقيم بنيّـة مطلق الصوم، من غير تعرض لجهة الفرض فيقع صومه عن رمضان بمطلق النية (ومع الخطأ في الوصف) فيتأدى الواجب أيضاً. ولو نوى القضاء في رمضان أو النذر أو الكفارة أو النفل، يلغو الوصف ويبقى أصل النية.

بيـانـه:

أن الموصوف بغير الفرض في رمضان للصحيح المقيم غير مشروع لعدم المحل، فيلغو الوصف، ويبقى أصل الصوم، فيصير كما لو نوى الصوم مطلقاً، وهو أيضاً بمنزلة ما إذا نوى الفرض في غير رمضان، ولا فرض عليه يكون نفلاً؛ لأن الوصف لغي، فبقى مطلق النية. وقال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1]: لا يتأدى عن أحد إلا بنيّة فرض رمضان؛ لأن الصوم متنوع في أوصافه فرضاً ونفلاً، كأصل الإمساك متنوع إلى عادة وعبادة، ومعنى العبادة معتبر في الوصف، كما هو معتبر بالأصل، فإنه مأمور به، ويحصل به زيادة ثواب، ويستحق تاركه زيادة تغليظ في العقاب؛ فكان الوصف بنفسه عبادةً كالأصل، ومن الممتنع حصول عبادة إلا عن اختيار من العبد، فكلما شرطت العزيمة للأصل نفياً للجبر، يشترط للوصف لهذا المعنى، كما في الصلاة، وتعيين المحل لقبول المشروع دون غيره لا يغني عن تعيين الوصف، لأنا ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبارها بتعيين المحل، وإنما اعتبرت للتحصيل على ما بينا.

(إلا في المسافر) الاستثناء متعلق بقوله «ومع الخطأ في الوصف»

---

(١) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري ص ٨٥ نقلاً عن الإمام الشافعي.

ينوي واجباً آخرَ عندَ أبي حنيفةَ رحمَهُ الله. ولو نَوى النفلَ فَفيْهِ روايتان، وأمَّا المريضُ: فالصحيحُ أنَّـهُ يقع صومُـهُ عنِ الفرضِ بكلِّ حالٍ . . . .

لا بقوله «فيصاب بمطلق الاسم، على الأصح، كما سنبينه إن شاء الله تعالى.

والمعنى يصاب صوم الشهر بنيّة أصل الصوم، ومع الخطأ في الوصف في حق الجميع، إلا في المسافر (ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة رحمه الله) فإن هذا الصوم لا يصاب في حقه بهذه النية، بل يقع صومه عما نوى عند الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه.

وقال أبو يوسف ومحمد رحهما الله: المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى إذا نوى واجباً آخر في رمضان أو تطوعاً أو أطلق النية وقع عن فرضِ الوقت؛ لأن شرع الصوم عامٌ في حق المقيم والمسافر؛ لأن وجوبه بشهود الشهر، وقد تحقق في حقه، كما تحقق في حق المقيم؛ (ولو نوى) أي المسافر (النفل) في رمضان (ففيه روايتان) عن أبي حنيفة رضي الله عنه رواية ابن سماعة أنه يقع عن الفرض، وهو الأصح. ورواية الحسن بن زياد أنه يقع عن النفل.

(وأما المريض) اختلف فيه (فالصحيح عندنا أنه يقع صومه عن الفرض بكل حال) احترز به عن رواية أبي الحسن الكرخي عن أبي حنيفة رضي الله عنه، في أن المريض[1] والمسافر سواء في الحكم، أي يقع عما نويا، وبهذه الرواية أخذ شيخ الإسلام خواهر زادة؛ وعليه أكثر المشايخ، وهذا إذا نوى واجباً آخر، وأما إذا نوى التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائماً عن رمضان.

---

(١) أي مريض يطيق الصوم.

لأن رخصتَهُ متعلقَـةٌ بحقيقةِ العجْزِ. فيظهرُ بنفس الصْومِ فـواتُ شرْطِ الرخصَةِ فيُلحَقُ بالصْحيحِ. . . .
وأمَّا المسافِرُ: فيستوجِبُ الرخصَةَ بعجزٍ مقدرً بقيامِ سببهِ وهوَ السفَرُ، فلا يظهرُ بنفسِ الصومِ فواتُ شرطِ الرخصَةِ، فلا يبطلُ الترخصُ، فيتعدَّى حينئذٍ بطريق النيةِ إلى حاجتهِ الدينيةِ.

حجتهم:

أن المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم، لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم. فلا نسلم أنه إذا صام ظهر فوات شرط الرخصة.

وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رضي الله عنه أن المريض إذا صام يقع صومه عن الفرض، (لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز، فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، فيلحق بالصحيح). وهو اختيار صاحب الهداية، والقاضي الإمام فخر الدين، والإمام ظهير الدين البخاري، والشيخ الكبير أبو الفضل الكرماني، رحمهم الله[١].

(وأما المسافر: فيستوجب الرخصة بعجز مقدرً) أي بعجز تقديري لا تحقيقي (بقيام سببه) أي سبب العجز (وهو السفر) فإنه في الغالب مفضٍ إلى المشقة والتعب، فأقيم السبب وهو السفر مُقام المسبب وهو المشقة كما في النوم مع الحدث، والتقاء الختانين مع الانزال، فكذا هنا (فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة) بالإفطار وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر كما ذكرنا (فلا يبطل) حق (الترخص) بهذا الصوم (فيتعدى) حق الترخص (حينئذ بطريق النية) أي بطريق الدلالة (إلى حاجته الدينية).

---

(١) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري ص/ ٨٣/.

ومنْ هَذا الجنس الصومُ المنذورُ في وقتٍ بعينهِ، لمَّا انقلبَ بالنذرِ صومُ الوقتِ واجباً لم يبقَ نفلاً؛ لأنه واحدٌ لا يقبلُ وصفينِ متضادين.

فصارَ الواجبُ منْ هَذا الوجْهِ واحِدَاً، فأُصيبَ بمطلقِ الاسمْ، ومعَ الخطأِ في الوصْفِ

والمعنى: أن جواز الترخص بالإفطار بأداء الصوم لحاجته الدنيوية، وهي دفع المشقة عن البدن في العاجل، تنبيه على جواز الترخص بأداء الصوم لحاجته الدينية وهي دفع العذاب عن نفسه في الآجل بطريق الأولى، لأنه أهم.

(ومن هذا الجنس) أي من جنس ما صار الوقت متعيناً له، كشهر رمضان للصوم المشروع فيه (الصوم المنذور في وقت بعينه) أي في وقت معين مثل أن يقول: «لله علي أن أصوم رجب» أو «يوم الخميس» واحترز به عن النذر المطلق مثل أن يقول: «نذرت أن أصوم يوماً، أو شهراً، أو سنة».

(لمَّا انقلب بالنذر صوم الوقت) وهو النفل؛ لأنه هو الأصل في غير رمضان، وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيه التعيين والتبييت.

ولما انقلب (واجباً لم يبق نفلاً لأنه) أي لأن الصوم المشروع في وقت (واحد لا يقبل وصفين متضادين) أي متنافيين، وهما كونه نفلاً وواجباً، فإذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة.

(فصار هذا الواجب من هذا الوجه) أي فصار الصوم المشروع في هذا الوقت (واحداً) من حيث إنه لا يحتمل صفة النفلية، وإن بقي محتملاً لصفة القضاء والكفارة (فأصيب بمطلق الاسم) أي يقع على المنذور بالنية المطلقة، (ومع الخطأ في الوصف) بأن نوى صوم النفل، يقع صومه عن

ويوقفُ مطـلقُ الإمساكِ على صـومِ الوقتِ، وهـوَ المنذورُ، لكنـهُ إذا صامَـهُ عن كفـارةٍ أو قضاءٍ يقـعُ عمّا نـوى؛ لأن التعيينَ حصلَ بولايةِ النـاذرِ، وولايـةُ الناذرِ لا تعدوهُ، فيصـحُّ التعيينُ بما يرجعُ إلى حقه، وهـوَ أنَ لا يبقى النفـلُ مشروعاً، أمَّـا فيما يرجـعُ إلـى حِـقِ صـاحبِ الشرعِ - وهو أنْ لا يبقى الوقتُ محتملاً لحقّهِ فَلاَ.

المنذور لتعينه؛ ولأنه من مصالح دينه، لكونه صار واجباً بالنذر، لكن إن صام عن واجب آخر يصح عنه؛ لأن تعيينه لا يؤثر في حق الشارع، فلا يقع عن المنذور.

(ويوقف مطلق الإمساك على صوم الوقت وهو المنذور) حتى جاز بنية من النهار كصوم النفل وصوم رمضان (لكنه) أي الناذر (إذا صامه عن كفارة أو قضاء يقع عما نوى) يعني إذا نواه من الليل، أما إذا نواه من النهار فإنه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور؛ لأن النية من النهار في حق القضاء والكفارة لغو لأنهما من محتملات الوقت، فصارت نية القضاء ونية النفل بمنزلة واحدة فيقع عن صوم الوقت (لأن التعيين) أي تعيين الناذر الوقت للصوم المنذور فيه (حصل بولاية الناذر، وولاية الناذر لا تعدوه فيصح التعيين) الذي هو تصرف في مشروع الوقت (بما يرجع إلى حقه، وهو أن لا يبقى النفل مشروعاً فإن النفل في سائر الأيام شرع حقاً للعبد، لينفتح عليه طريق اكتساب الخيارات (أما فيما يرجع إلى حق صاحب الشرع، وهو أن لا يبقى الوقت محتملاً لحقه، فلا) يصح التعيين.

الحاصل: أن الموجب الأصلي في هذا اليوم هو النفل حقاً للعبد، وصوم القضاء والكفارة كان محتملاً، فإذا نذر صوم ذلك اليوم، فقد تصرف فيماهو حقه بالإيجاب، لا فيماهو حق الشرع، وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة، إذ لو ظهر أثره في ذلك صار العبد مبدلاً للمشروع

النوع الثالث:

المؤقتُ بوقتٍ مُشْكِلٍ توسعةً وتضييقاً، وهوَ الحَجُّ، فإنَّهُ فرضُ العمرِ، ووقتُهُ أشهرُ الحجِّ، ولا ندري حياتَهُ مُدَّةً يفضُلُ بعضُها لحجةٍ أُخرى

الذي ليس بحقه من قبل نفسه وذلك لا يصح[1].

(النوع الثالث) من أنواع المقيد (المؤقت بوقت مشكل توسعة وتضييقاً وهو الحج).

الإشكال في وقت الحج من وجهين:

الوجه الأول: شبهه بالظرفية.

الوجه الثاني: شبهه بالمعيارية.

أما الشبه الأول: فلأن أركانه لا تستغرق أوقاتِهِ، فأشبه وقت الصلاة أي «الظرف».

وأما الشبه الثاني: فلأنه لا يتصور في سنة واحدة إلا حجة واحدة، فأشبه وقت الصوم أي «المعيار» ومعنى إشكاله: أنه إذا أخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له ظرفاً في هذه السنة وقع الشك في أدائه، فإنه إن عاش أدى، وإن مات فات، لذا سمي مشكلاً.

وهو معنى قول المصنف رحمه الله (فإنه فرض العمر، ووقته أشهر الحج، ولا ندري حياته مدة يفضُل بعضها لحجةٍ أخرى).

---

(١) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري ص٨٥.

[أحكـام الـنوع الـثالـث]:

ومنْ حكمِـهِ: أن عندَ محمـدٍ [رضيَ اللهُ عنْـهُ] يسَعُـهُ التـأخيرُ، لكنهُ يشترِطُ أن لا يفوتَـهُ في عُمرِهِ.

أحكام النوع الثالث:

(ومن حكمه) أي النوع الثالث (أن عند محمد[1] رضي الله عنه يسعه التأخير) أي أن وجوب الحج قد ثبت بطريق التوسُّع حتى لا يتعين أشهر العام الأول للأداء، ويجوز له التأخير إلى العام الثاني والثالث والرابع وهكذا (لكنه يشترط أن لا يفوته في عمره). والإتيانُ به في العمر أداءٌ إجماعاً، فصار كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما، فأشبه الظرفية لكنه إن مات ولم يحج تعينت الأشهر من العام الأول كالنهار للصوم. وإنما قال الإمام محمد رحمه الله بالتوسُّع نظراً إلى ظاهر الحال؛ لأنه لا يحتمل التضييق عنده.

وجـه الاستدلال:

أولاً: أن النبي ﷺ حجَّ سنة عشرة من الهجرة وقد نزلت فريضة الحج سنة ست من الهجرة، فعلم أن التأخير جائز.

ثـانيـاً: أن الحجَّ فرضُ العمر فكان جميع العمر وقت أدائه، وإنما يثبت العجز بعارض الموت فرجَّحَ الحياة عليه؛ لأن ما كان ثابتاً فظاهره بقاؤه إلى أن يظهر مزيل، وفي المزيل شك، فلا يعتبر، وإذا كان كذلك لا يتعين إلا بتعينيه فعلاً، كصوم القضاء.

---

(١) مرت ترجمته.

وعندَ أبي يوسُفَ [رضيَ اللهُ عنْهُ]: يتعينُ عليهِ الأداءُ في أشهرِ الحجِّ مِنَ العامِ الأوَّلِ احتياطاً واحترازاً عنِ الفواتِ. . . . .

(وعند أبي يوسف رضي الله عنه[1]: يتعين عليه الأداء في أشهر الحج من العام الأول) أي أن الحج قد ثبت عند الإمام أبي يوسف رحمه الله بوجوب مضيق، ويتعين الأشهر من العام الأول للأداء، كآخر وقت الصلاة يتعين للصلاة، حتى لو أخر عنه يأثم.

فلا يجوز تأخيره عن العام الأول، وهو لا يسع إلا حجاً واحداً فأشبه المعيار.

وجـه الاستدلال:

أن وقت الحج في حق المخاطب أشهر الحج من عمره، لا من جميع الدهر، والأشهر التي من عمره ما كان متصلاً بعمره، وهذه الأشهر الأولى من العام الأول هي المتصلة بعمره يقيناً، والتي لم تجيء بعدُ غير متصلة بعمره، فلا تصير وقتَ حجه إلا بالاتصال وذلك مشكوك، والانفصال في الحال ثابت، فلا يرتفع بالشك، وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت لحجه غير الوقت الحاضر، فيكون التأخير عنه تفويتاً، لذلك يتعين من العام الأول (احتياطاً واحترازاً عن الفوات).

---

(١) الإمام أبو يوسف: هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي صاحب أبي حنيفة رضي الله عنه وتلميذه، وأول من نشر مذهبه، كان فقيهاً علامة من حفاظ الحديث، ولد بالكوفة سنة ١١٣هـ وتفقه بالحديث والرواية ثم لزم أبا حنيفة فغلب عليه الرأي وولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد، ومات في خلافة الرشيد سنة١٨٢هـ ببغداد، وهو أول من دعي قاضي القضاة وأول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة، وكان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب.. انظر أعلام الزركلي ٨/ ١٩٣، والجواهر المضية ٣/ ١٨٢٥، وتذكرة الحفاظ ١/ ٢٩٢.

فظهرَ ذلكَ في حقِّ المأثَـمِ لا غيرُ، حتى يبقى النفـلُ مشروعَـاً، . . .

قال الإمام التفتازاني في كتابه التلويح[1]: وإنما حكم الإمام أبو يوسف رحمه الله بالتضييق للاحتياط، لا لانقطاع التوسع بالكلية، ولهذا جاز أداؤه في العام الثاني، وحكم الإمام محمد رحمه الله بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الإنسان لا لانقطاع التضييق بالكلية، فلهذا يأثم بالتأخير لو مات في العام الثاني. فثبت أن وقت الحج يشبه كلاً من الظرف والمعيار عندهما إلا أن الأظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند أبي يوسف، والظرفية عند محمد رحمهما الله ا هـ.

(فظهر ذلك) أي ظهر أثر الاختلاف بين الإمامين أبي يوسف ومحمد رحمهما الله (في حق المأثم لا غير) حتى لو أخر عن العام الأول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثماً، ولو أتى بالحج في العام الثاني أو الثالث كان أداءً بالاتفاق لا قضاء، لأن تعيين أشهر الحج من العام الأول ثبت ضرورة التحرز عن الفوات، وبإدراك الأشهر من العام الثاني وقع الأمن من الفوات، فسقط اعتبار العام الأول، وتعين العام الثاني للأداء. مع بقاء مشروعية النفل بالاتفاق بينهما، لذا قال المصنف رحمه الله (حتى يبقى النفل مشروعاً) فلا يظهر الخلاف بينهما في حق النفل فيمن نوى حجة النفل وعليه حجة الإسلام، وقع عن النفل لا عن الفرض؛ لأن هذا الوقت في نفسه قابل للنفل، كما هو قابل للفرض، ولهذا صح النفل بالاتفاق.

وقال الإمام الشافعي رضي الله عنه: تلغو نية النفل، ويقع عن حجة الإسلام؛ لأن تحمل المشاق وترك حجة الإسلام واختيار النفل من السفه، والسفه عندي مستحق الحجر في أمر الدنيا صيانة لماله ففي أمر الدين

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ١/ ٢١٣.

وجـوازُهُ عنـدَ الإطـلاقِ بدلالـةِ تعيينٍ مِنَ المـؤَدِّيَ؛ إذِ الظـاهـرُ أنـه لا يقصدُ النفـلَ وعليْهِ حجَّـةُ الإسـلامِ.

أولى. فتجعل نية النفل منه لغواً تحقيقاً لمعنى الحجر، ويبقى أصل نية الحج، وبه يتأدى فرض الحج بالإجماع.

الجواب عما قاله الشافعي رضي الله عنه من وجهين:

الأول: إن الحج عبادة، وإنها لا تتأدى إلا عن اختيار، فلو حجر عن النفل، وجعل حجه واقعاً عن الفرض، لكان مؤدياً للفرض من غير اختيار.

الثاني: أن نية النفل منه صريح، وكون حجه يقع عن الفرض دلالة حال، ودلالة الحال لا تقع في معارضة الصريح، فيترجح الصريح على الدلالة.

(وجوازه عند الإطلاق) أي جواز حج الإسلام عند اطلاق النية (بدلالة تعيين من المؤدي) أي دلالة حال (إذ الظاهر) في حال المسلم الذي وجب عليه حجة الإسلام (أنه لا يقصد النفل وعليه حجة الإسلام) لأنه لا يتحمل المشاق الكبيرة ولا يتكلف لحج النفل، فصار الفرض متعيناً بدلالة الحال فاستغنىٰ عن التعيين صريحاً، وانصرف مطلق النية إلى حجة الفرض، فإذا سمى النفل صريحاً اندفع به ما تعين به الحال؛ لأن الدلالة لا تقاوم الصريح كما ذكرنا.

* * *

المبحث الثالث
في بيان المأمور به وهو «الفعل»

حكم الواجب بالأمر:

الواجبُ بالأمرِ نوعانِ: أداءٌ. وهُوَ تسليمُ عيْنِ الواجبِ بسببهِ إلى مستَحِقِّه . . . .

المبحث الثالث
في بيان المأمور به وهو «الفعل»

(حكم الواجب بالأمر) أي حكم الثابت بالأمر.

(الواجب بالأمر نوعان) أداء وقضاء.

تعريف الأداء:

(الأداء: هو تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه)، هكذا عرفه المصنف رحمه الله ولو قال: هو تسليم عين الثابت بدل الواجب لكان أولى، ليشمل النفل، وهذا التعريف يشمل تسليم المؤقت في وقته كالصلاة والصوم، وتسليم غير المؤقت كالزكاة وصدقة الفطر.

والذي يدل على أن الأداء هو تسليم عين الواجب بالأمر قوله تعالى: «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها»[1] فإنها نزلت في تسليم مفتاح الكعبة حين أخذه النبي ﷺ من عثمان بن أبي طلحة، فسأله العباس رضي الله عنه أن يدفعه إليه فلما نزلت هذه الآية رده إلى عثمان[2].

---

(١) سورة النساء آية / ٥٨/ .

(٢) انظر كشف أسرار البزدوي ١/ ٣٠٦.

وقضاءٌ: وهوَ إسقاطُ الواجِبِ بمثلٍ مِنْ عندهِ هوَ حَـقُّـهُ.

تعريف القضاء:

(القضاء: هو إسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه) أي بمثل من عند العبد هو حق للعبد المكلف، والذي يدل على أن القضاء هو تسليم مثل الثابت بالأمر من عنده قول النبي ﷺ «ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا»[1] فعلم أن القضاء مستعمل في تسليم المثل بعد فوات الأصل وهو الأداء.

استعمال الأداء مكان القضاء وبالعكس في الشرعيات:

يستعمل أحدهما في موضع الآخر، ويكون من باب المجاز. قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ﴾[2] أي أديت، ويقال: فلان أدَّى ديْنَه، أي: قضاه، لأن أداء حقيقة الدين متعذر، فالديون تقضى بأمثالها لا بأعيانها.

بيـانـه: أن في القضاء معنى التسليم، وفي الأداء معنى الاسقاط، أي إسقاط الواجب، فيجوز استعمال أحدهما في الآخر مجازاً شرعياً.

ثم إن الأداء ينقسم إلى أداء محض، وإلى الأداء الذي له شَبَه بالقضاء، والأداء المحض ينقسم: إلى كامل، وقاصر.

والقضاء ينقسم إلى: القضاء المحض، وإلى القضاء الذي له شبه الأداء.

---

(١) أخرجه أبو داود في الصلاة باب السعي إلى الصلاة، والنسائي في الإمامة، والسعي إلى الصلاة، وفي مسلم: صل ما أدركت، واقض ما سبقك. في الصلاة ـ باب استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة.

(٢) سورة الجمعة ـ الآية / ١٠/ .

. . . .

والقضاء المحض ينقسم: إلى القضاء بمثل معقول، وإلى القضاء بمثل غير معقول.

والقضاء بمثل معقول ينقسم: إلى المثل الكامل، كقضاء الفائتة بجماعة، وإلى المثل القاصر، كقضائها بانفراد.

وجميع هذه الأقسام توجد في حقوق الله تعالى، وتوجد في حقوق العباد، وسيأتي بيانها في موضعها إن شاء الله تعالى.

* * *

مطلب
في أن القضاء يجب بما وجب به الأداء

واختلفَ المشايخُ في أنَّ القضاءَ يجبُ بنصٍّ مقصودٍ، أمْ بالسَّببِ الذيْ يُوجِبُ الأَداء ....

مطلب
في أن القضاء يجب بما وجب به الأداء

اعلم أنه لا خلاف بين العلماء في أن القضاء بمثل غير معقول، كالفدية للصوم الفائت في حق الشيخ الفاني، يجب بسبب جديد، أو بنص جديد.

(واختلف المشايخ) أي مشايخ الحنفية، ومشايخ الشافعية (في أن القضاء) بمثل معقول، كقضاء الصلاة للصلاة الفائتة، أو كقضاء الصوم للصوم الفائت، (يجب بنص مقصود) جديد غير النص الذي أوجب الأداء (أم بالسبب الذي يوجب الأداء) وهو الأمر السابق، على مذهبين. وإليك بيانهما:

المذهب الأول:

ذهب العراقيون من الحنفية وعامة الشافعية إلى أن القضاء يجب بأمر مبتدأ جديد لاحِقٍ من الله تعالى، وبه قال صدر الإسلام أبو اليسر رحمه الله، واحتجوا إلى ما ذهبوا إليه بحجج:

الحجة الأولى:

أن القربة ما عرفت قربة إلا بوقتها، وإذا فاتت عن وقتها لا يعرف لها مثل إلا بنص، وكيف يثبت لها مثل بطريق القياس ـ كما قال به الغير ـ وقد ذهب وصف شرف الوقت؟

الحجـة الثانيـة:

أن الواجب بالأمر أداء العبادة، ولا مدخل للرأي في معرفتها، وإنما تعرف بالنص، فإذا كان الأمر مقيداً بوقت صار كون المأمور به عبادة مقيداً به أيضاً، ضرورة توقفه على الأمر، وإذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت آخر عبادة بهذا الأمر لعدم دخوله تحت الأمر، وإذا لم يتناوله الأمر احتاج إلى أمر آخر ضرورة، ألا ترى أن من قال لغيره: «افعل كذا يوم الجمعة» لا يتناول هذا الأمر ما عدا يوم الجمعة بحكم الصيغة، فهكذا ههنا.

الحجـة الثالثـة:

أن القضاء إنما وجب بالنص وهو قوله تعالى في حق الصيام: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1] فيكون واجباً بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الأداء، وكذا الصلاة بحديث «من نام عن صلاة أو نسيها» إلخ. لا بالنص الذي أوجب الأداء.

المذهب الثاني:

ذهب جمهور الحنفية وهو معنى قول المصنف رحمه الله (قال عامتهم).

والمحققون منهم، كالقاضي الإمام أبي زيد الدبوسي، وشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي رحمهم الله إلى (إنه) أي القضاء (يجب بذلك السبب) أي السبب السابق الذي أوجب الأداء، وهو مذهب المصنف رحمه الله أيضاً.

---

(١) سورة البقرة ـ الآية / ١٨٤.

لأنَّ بقاءَ أصلِ الواجبِ للقدرةِ على مثلٍ منْ عندِهِ قربَـةٌ . . . .

وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه، والحنابلة، وعامة أصحاب الحديث رحمهم الله، واحتجوا إلى ما ذهبوا إليه بالمنقول والمعقول.

بيانـه:

أن ما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت (لأن بقاء أصل الواجب للقدرة على مثل من عنده) يصرفه إلى ما عليه (قربة)، فما فات إلا شرف الوقت، وقد فات غير مضمون إلا بالإثم إذا كان عامداً، قال تعالى: «فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر»[1]. وقال عليه الصلاة والسلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»[2].

وجـه الاستدلال بالآيـة والحديث:

أولاً: أن شرف الوقت غير مضمون أصلاً إذا لم يكن عامداً في الترك.

ثانيـاً: أن الأداء كان فرضاً، فإذا فات فات مضموناً.

ثالثـاً: وجوب القضاء على من فاته الأداء.

رابعـاً: قدرة المكلف على تسليم مثله من عنده.

فإذا عقل هذا في قضاء الصوم والصلاة المأمور بهما وجب القياس به في قضاء المنذورات المعينة من قِبَل المكلف، كالنذر بالصلاة والصوم

(١) سورة البقرة ـ الآية / ١٨٤/ .

(٢) أخرجه البخاري بلفظ النسيان فقط، في مواقيت الصلاة، باب من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها. ومسلم بعدة ألفاظ في المساجد، باب قضاء الصلاة الفائتة. وأبو داود في الصلاة، باب من نام عن الصلاة أو نسيها، والترمذي في الصلاة ـ باب ما جاء في النوم عن الصلاة، والنسائي فيمن نسي صلاة، وفيمن نام عن صلاة.

وسقـوطُ فضلِ الوقتِ لا إلى مثـلٍ وضمانٍ للعجزِ أمـرٌ معقـولٌ في المنصـوصِ عليـهِ ـ وهـوَ قضـاءُ الصـومِ والصـلاةِ ـ فيتعـدَّى إلـى المنذوراتِ المتعينةِ من الصلاةِ والصيامِ والاعتكافِ.

والاعتكاف، وهو معنى قول المصنف رحمه الله (وسقوط فضل الوقت لا إلى مثل وضمان للعجز أمر معقول في المنصوص عليه، وهو قضاء الصوم والصلاة) المفروضة (فيتعدى) أي الحكم وهو جواز القضاء من المقيس عليه وهو المنصوص (إلى) المقيس وهو (المنذورات المتعينة من الصلاة والصيام والاعتكاف).

ـ جواب أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن القضاء يجب بالسبب السابق على حجة أصحاب المذهب الأول القائلين بأن القضاء يجب بنص جديد.

كما ذكره الإمام السعد التفتازاني في كتابه التلويح:

أن ما ذكر من النص، وهو قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام: «فليصلها إذا ذكرها» إنما هو لإعلام أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت، وأن شرف الوقت ساقط إلى مثل وضمان، فيما إذا كان إخراج الواجب عن الوقت بعذر، والقياس مظهر لا مثبت، فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتاً بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلاة، ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا بالسبب الجديد[1] اهـ.

* * *

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ١/ ١٦٣.

- **ثمرة الخلاف بين المذهبين.**

اعلم أن ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة، فعند أصحاب المذهب الثاني يجب قضاؤها بالقياس، وعند أصحاب المذهب الأول لا يجب، لعدم ورود نص مقصود فيه، ولكن ذكر أبو اليسر البزدوي رحمه الله في أصوله أنه إذا نذر صوم هذا الشهر، أو نذر أن يصلي في هذا اليوم أربع ركعات، فمضى اليوم والشهر، ولم يف، فالقضاء واجب بالإجماع بين أصحاب المذهبين، ولكن على قول المذهب الأول بسبب آخر مقصود غير النذر وهو «التفويت»، وعلى قول المذهب الثاني «بالنذر»[1].

(وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف) جواب عن سؤال مقدر تقديره: لو كان القضاء واجباً بالسبب الأول، لكان ينبغي أن لا يجب القضاء فيمن قال: «لله عليَّ أن أعتكف شهر رمضان» فصامه ولم يعتكف؛ لأنه لا أثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو «النذر» في إيجاب الصوم، لكونه مضافاً إلى وقت لا أثر للنذر في إيجاب صومه بوجه، فلا يمكن إيجاب القضاء بلا صوم، لأنه لا اعتكاف إلا بالصوم، ولا إيجاب بالصوم، لأنه يزيد على ما التزمه فوجب أن يبطل، كما ذهب إليه الحسن بن زياد، وأبو يوسف رحمهما الله في رواية عنه. وحيث لم يبطل، ووجب القضاء مقصوداً باتفاقٍ بين علماء الحنفية في ظاهر الرواية، دلّ على أنه وجب بسبب آخر غيرِ السبب الأول، فقال: (إنما وجب

(١) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري ص٩٠. نقلاً عن صدر الإسلام البزدوي أبي اليسر رحمه الله.

القضاءُ بصومٍ مقصودٍ؛ لأنـهُ لمَا انفصلَ الاعتكافُ عن صومِ الوقتِ عـادَ بشرطهِ إلى الكمالِ، لا لأنَّ القضاءَ وجبَ بسببٍ آخَـرَ.

القضاء) أي قضاء الاعتكاف شهراً متتابعاً (بصوم مقصود) أي مبتدأ مخصوص بالاعتكاف، بمنزلة ما إذا نذر ابتداءً أن يصوم شهراً (لأنه لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت عاد) أي الاعتكاف (بشرطه) وهو الصوم (إلى الكمال) أي عاد موجباً لصوم مخصوص بالاعتكاف، فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت؛ لأنه لما وجب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود لا يتأدى بواجب آخر، حتى لو قضى هذا الاعتكاف في الرمضان القابل لا يخرج عن العهدة عند أبي حنيفة وصاحبيه رضي الله عنهم، خلافاً لزفر رحمه الله. لأن الصوم وإن كان شرطاً؛ لكنه مما يلتزم بالنذر، لكونه عبادة مقصودة في نفسه، فإذا ظهر أثر النذر في إيجابه لا يتأدى بعدُ بواجب آخر.

بيـانـه:

أن النذر صار مطلقاً عن الوقت بالتفويت، فلا يتأدى بصوم رمضان آخر، كما إذا نذر بالاعتكاف مطلقاً، لا يتأدى بصوم رمضان. وإنما قلنا ذلك لعود شرطه إلى الكمال (لا لأن القضاء وجب بسبب آخر) كما ذكرنا.

* * *

مطـلب
[أقـسام الأداء والـقضاء]

ثمَّ الأداءُ المحْضُ: ما يؤَدِّيْـهِ الإنسَانُ بوصفِهِ على ما شُرِعَ، مثلُ أداءِ الصلاةِ بجماعةٍ، فأمَّا فِعْلُ المنفردِ فأداءٌ فيْهِ قصورٌ، ألاَّ يُرَى أنَّ الجْهرَ ساقطٌ عنِ المنفردِ.

مطلب أقسام الأداء والقضاء

آ ـ أقسام الأداء:

ينقسم الأداء إلى قسمين: أداء محض، وأداء شبيه بالقضاء.

أنـواع الأداء المحض:

يتنوع الأداء المحض إلى نوعين: كامل وقاصر.

الـنوع الأول أداء كامل:

تعريفـه: هو (ما يؤديه الإنسان بوصفه) المرغوب فيه، بأن كان مستجمعاً لجميع أوصافه المشروعة (على ما شرع).

مثاله: في حقوق الله: أداء الصلاة بجماعة. بدليل أن صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة.

الـنوع الثاني أداء قصار:

تعريفـه: هو الأداء الذي لم يستجمع جميع الأوصاف المشروعة.

مثالـه: في حقوق الله: الصلاة منفرداً، فإنه أداء، لكن فيه ضرب قصور، لعدم وجود الوصف المرغوب فيه شرعاً وهو «الجماعة»، بدليل سقوط وجوب الجهر عن المنفرد، لا سقوط شرعيته، وهو معنى قول المصنف رحمه الله (فأما فعل المنفرد فأداء فيه قصور، ألا يرى أن الجهر ساقط عن المنفرد).

وفعلُ اللاحقِ بعدَ فراغِ الإمامِ أداءٌ يُشْبِهُ القضاءَ، باعتبارِ أنهُ التزمَ الأداءَ مَعَ الإمامِ حيْنَ يُحْرِمُ مَعَهُ، وقدْ فاتَهُ ذلكَ حقيقةً، ولهذا لا يتغيرُ فرضُهُ بنيةِ الإقامةِ في هذهِ الحالةِ ....

الأداء الشبيه بالقضاء.

تعريفـه: «هو ما كان أداء باعتبار أصله، قضاء باعتبار وصفه».

مثالـه: في حقوق الله: فعل اللاحق بعد فراغ الإمام. فإنه أداء باعتبار كونه في الوقت، قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الأداء مع الإمام، فهو يقضي ما انعقد له إحرام الإمام من المتابعة له والمشاركة معه بمثل ما انعقد له الإحرام، لا بعينه، لعدم كونه خلف الإمام حقيقة، وهو معنى قول المصنف رحمه الله: (وفعل اللاحق[1] بعد فراغ الإمام أداء يشبه القضاء، باعتبار أنه التزم الأداء مع الإمام حين يحرم معه، وقد فاته ذلك حقيقة) كما ذكرنا (ولهذا) أي لاعتبار شبه القضاء (لا يتغير فرضه) إلى الأربع (بنية الإقامة) بأن كان مسافراً (في هذه الحالة) أي حالة سبق الحدث، ونيةِ الإقامة.

صورة المسألـة:

مسافر اقتدى بمسافر في الوقت، فسبقه الحدث أو نام حتى فرغ الإمام، ثم نوى الإقامة في موضع الإقامة، أو دخل مصره للوضوء والوقت باق، لا يتغير فرضه عند أبي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله، لأن اللاحق ـ مع كونه مقتدياً ـ قاضٍ شيئا مما فاته مع الإمام بمثل ما وجب عليه قبل

(١) اللاحق: هو الذي أدرك أول الصلاة مع الإمام ثم فاته الباقي، بأن نام خلف الإمام ثم انتبه بعد فراغ الإمام أو أحدث خلف الإمام فذهب للوضوء ففاته الباقي.

كمـا لوْ صارَ قضـاءً محضـاً بالفـواتِ، ثم وُجِـدَ المَغّـيرُ، بخـلافِ المسبوقِ؛ لأنـهُ مُـؤَدٍّ فـي إتمامِ صلاتِهِ.
والقضاءُ نوعَانِ: قضاءٌ بمثلٍ معقولٍ، كما ذكرنَا

ذلك، فصار فعل اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي بعد الوقت وهو معنى قول المصنف رحمه الله: (كما لو صار قضاءً محضاً بالفوات، ثم وجد المغير) فلا يؤثر في فعله نية الإقامة، بخلاف ما إذا وجدت نية الإقامة قبل فراغ الإمام حيث يتغير فرضه، فيصير أربعاً، لأن نية الإقامة اعترضت على الأداء، و(بخلاف المسبوق)[1] حيث يتغير فرضه بالمغير أيضاً في قضاء ما سبق وإن فرغ الإمام من صلاته (لأنه) منفرد (مؤدٍ في إتمام صلاته)، ولأن نية الإقامة اعترضت على قدر ما سبق، وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه، لأن الوقت باق، ولم يلتزم أداء هذا القدر مع الإمام حتى يكون قاضياً لما التزم أداءه مع الإمام، أما اللاحق فإنه التزم أداء جميع الصلاة مع الإمام، فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الإمام قاضياً[2].

ب: أقسام القضاء:

ينقسم القضاء إلى قسمين: قضاء محض، وقضاء شبيه بالأداء.

القضاء المحض:

(والقضاء نوعان)

النوع الأول: (قضاء بمثل معقول) وهو ما تعقل فيه المماثلة (كما ذكرنا) أي من قضاء الصلاة للصلاة الفائتة، والصوم للصوم الفائت،

---

(١) المسبوق: هو الذي فاته أول الصلاة مع الإمام ثم أدرك الإمام بالركعة الثانية أو بعدها.

(٢) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ١/ ١٦٦.

وبمثلٍ غيرِمعقولٍ، كالفديـةِ في بابِ الصومِ في حـقِّ الشيخِ الفاني، وإحجـاجِ الغيرِ بمالِـهِ. . .

فيدخل فيه المثل الكامل، لقضاء الفائتة بجماعة، والمثل الناقص كقضاء الفائتة منفرداً.

(و) **النوع الثاني**: قضاء (بمثل غير معقول) وهو ما لا يعقل فيه المماثلة كالفدية في باب الصوم في حق الشيخ الفاني[1]، فإنها شرعت خَلَفاً عن الصوم عند العجز المستدام، كعجز الشيخ الفاني، ومن كان على شاكلته. ولا تعقل المماثلة بين الصوم والفدية، إذ ليس بينهما مشابهة صورة ولا معنى، أما صورة فظاهر، وأما معنى فلأن معنى الصوم إتعاب النفس بالكفّ عن اقتضاء الشهوتين: شهوة الفم وشهوة الفرج. ومعنى الفدية تنقيص المال ودفعُ حاجة الغير، فلم تكن الفدية مثلاً للصوم قياساً، (و) كذا (إحجاج الغير بماله) قضاءٌ بمثل غير معقول جائز، لكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم، حتى جاز عن الميت، وعن المريض الذي لا يستطيع الحج إذا لم يزل مريضاً حتى مات، فإن عوفي من مرضه فعليه حجة الإسلام والمؤدَّى تطوع.

ودليل جواز إحجاج الغير في حج الفرض وشرطية العجز المستدام: أنه ما عرف جوازه إلا بحديث الخثعمية وأمثاله وسيأتي بيانه، وقد ورد في عجز الشيخوخة، وإنها دائمة وهو فرض العمر، فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر، ليقع به اليأس عن الأداء بالبدن.

أما في إحجاج الغير تطوعاً فليس بمشروط بالعجز، لذا قال الفقهاء إن

---

(١) الشيخ الفاني: هو الذي لا يرجى شفاؤه.

صحيح البدن إذا أحج بماله رجلاً على سبيل التطوع عنه يجوز؛ لأن مبنى التطوع على التوسع.

والمتأخرون من الحنفية اختلفوا في هذه المسألة:

فقال عامتهم: للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الآمر، فأما الحج فيقع عن المأمور. وهو رواية عن محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله؛ لأن الحج عبادة بدنية لا تجري النيابة فيها، لكن له ثواب الإنفاق لأنه فعله، وإنما يسقط عن الآمر الحج: إما لأن الإنفاق سبب، وإقامة السبب مقام المسبب أصل في الشرع، أو لأن الواجب عليه إنفاق المال في طريق الحج وأداءُ الحج، فإذا عجز عن أداء الحج بقي عليه ما يقدر عليه وهو إنفاق المال في طريق الحج، فيلزمه دفع المال لينفقه الحاج في الطريق.

وقال بعضهم: الحج يقع عن الآمر، وهو اختيار شمس الأئمة السرخسي في المبسوط، وهو ظاهر المذهب؛ لأن ظواهر الأخبار تشهد بهذا، فإن النبي ﷺ قال لسائل: «حج عن أبيك واعتمر»[(١)].

وقال رجل: يا رسول الله، إن أبي مات ولم يحج، أفيجزىء أن أحج عنه؟ فقال: «نعم»[(٢)] وحديث الخثعمية في هذا الباب مشهور، وهو أن

---

(١) أخرجه أبو داود في المناسك باب الرجل يحج عن غيره، والترمذي في الحج ـ باب ما جاء في الحج عن الشيخ الكبير والميت، والنسائي في الحج ـ باب العمرة عن الرجل الذي لا يستطيع، وابن ماجه في المناسك، باب الحج من الحي إذا لم يستطع.

(٢) عند مسلم في الصوم، باب قضاء الصيام عن الميت ضمن حديث: قالت: إنها لم تحج قط، أفأحج عنها، قال: حجي عنها.
وأبو داود في الوصايا بمثله، باب ما جاء في الرجل يهب الهبة ثم يوصى له بها أو يرثها.
=

امرأة من خثعم جاءت رسول الله ﷺ تستفتيه، قالت: يا رسول الله، إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: «نعم»[1] وذلك في حجة الوداع.

فدل هذا على أن أصل الحج يقع عن المحجوج عنه، ولهذا قال الفقهاء: يشترط نية الحج عنه، ولو نوى الحج لنفسه يصير ضامناً.

توضيحه: أن الواجب عليه الفعل لا الإنفاق، بدليل أنه لو حج من غير أن ينفق من ماله يسقط عنه الفرض، ولو أنفق في الطريق ولم يحج لا يسقط، فثبت أن النيابة في الفعل، وإذا ثبت هذا فثواب النفقة في الحج بإحجاج النائب إنما يصح على القول الأول، وهو قول عامة المتأخرين، لا على القول الثاني، وهو قول بعض المتأخرين[2].

وبهذا تبين أن الفدية في حق الشيخ الفاني، والإحجاج عن الغير وقيام الإنفاق مقام الأفعال في الحج (ثبتا بالنص) وهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى

= والترمذي بمثله في أبواب الحج، باب ما جاء في الحج عن الشيخ الكبير والميت.
والنسائي في الحج، باب الحج عن الميت الذي لم يحج، وابن ماجه في المناسك، باب الحج عن الميت.

(١) أخرجه البخاري في مواطن، منها في الحج، باب وجوب الحج وفضله، ومسلم في الحج، باب الحج عن العاجز لزمانه ومحرم ونحوهما أو للموت. وأبو داود في المناسك، باب الراحلة يحج عن غيره. والترمذي في الحج، باب ما جاء في الحج عن الشيخ الكبير والميت. والنسائي في الحج، باب الحج عن الحي الذي لا يستمسك على الرحل. وابن ماجه في المناسك، باب الحج عن الحي إذا لم يستطع.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ٣٣٢ وما بعدها.

ولا تُعْقَلُ المماثَلَةُ بينَ الصوْمِ والفديَةِ، ولا بيْنَ الحجِّ والنفقةِ، لكنَّهُ يحتملُ أن يكونَ معلولاً وإن كنَّا لا نعقِلُ، والصَّلاةُ نظيرُ الصومِ، بلْ أهمُّ منْهُ. . . . .

﴿ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٌ طَعَامُ مِسۡكِينٍۖ﴾[1] أي يكلفونه فلا يطيقونه، بقراءة ابن عباس رضي الله عنهما ـ وهذا على قول من لم يجعل الآية المذكورة منسوخة، فأما على قول من جعلها منسوخة فيكون ثبوت وجوب الفدية في حق الشيخ الفاني إجماع الصحابة رضي الله عنهم.

وأما دليل ثبوت الإحجاج عن الغير والإنفاق فحديث الخثعمية[2] أتت رسول الله ﷺ وقالت: يا رسول الله ﷺ، إن أبي أدركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة أفيجزئني أن أحج عنه فقال عليه الصلاة والسلام: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان يقبل منك، فقالت: نعم، قال: فدين الله أحق» ومعنى قول النبي ﷺ: «أحق» أي بالقبول؛ لأنه أكرم الأكرمين، فأولى بكرمه وأجدر برأفته أن يقبل منه حالة العجز فعل الغير أو الإنفاق الذي لا يقدر إلا عليه. فجاز الإحجاج عن الغير بهذا النص (ولا تعقل المماثلة بين الصوم والفدية) لا صورة ولا معنى كما ذكرنا (ولا بين الحج والنفقة) لما قلنا (لكنه) أي لكن إيجاب الفدية بالنص الموجب لها (يحتمل أن يكون معلولاً بمعنى معقول (وإن كنا لا نعقل) الوقوف عليه، لقصور عقلنا عن دركه (والصلاة نظير الصوم) من حيث إن كل واحد منهما نظير الآخر في كونه عبادة بدنية محضة، لا تعلق لوجوبهما بالمال (بل) الصلاة (أهم منه) أي من الصوم؛ لأنها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بنفسها من غير وساطة، والصوم عبادة بوساطة قهر

---

(١) تقدم تخريجها.

(٢) تقدم تخريجه.

فأَمرنَـا بالفديـةِ عنِ الصلاةِ احتياطـاً، ورجونَـا القَبـولَ من اللهِ تعـالى فضْـلاً. وقال محمـدٌ رحمـهُ اللهُ تعـالى في «الزيـاداتِ»: يُـجزيْـهِ إن شـاءَ الله تعالى

النفس، فإذا وجبت الفدية في الصوم للتدارك عند العجز، فالصلاة أولى.

ويحتمل أيضاً أنه ليس فيه معنى معقول، فإن ما لا نقف عليه لا يكون العمل به واجباً إلا إذا كان أمراً تعبدياً، فالاحتمال الوجه الأول وهو أن يكون معلولاً يفدي مكان الصلاة، ولاحتمال الوجه الثاني، وهو أن لا يكون معقولاً، لا يجب الفداء، وإن فدى لم يكن به بأس[1].

(فأَمرنا بالفدية عن الصلاة احتياطاً) لا قياساً ولا دلالة؛ لأن المعنى المؤثر في إيجاب الفدية، كالعجز مثلاً في باب الصوم مشكوك لا معلوم، إلا أنه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلاة أيضاً واجبة بطريق القياس الصحيح، وعلى تقدير عدم التعليل تكون حينئذ حسنة مندوبة، تصلح أن تكون ماحية للسيئات؛ لأن التصدق بالطعام لا ينفك عن معنى القربة. قال عليه الصلاة والسلام: «أتبع السيئة الحسنة تمحها»[2] فيكون القول بها أحوط (ورجونا القبول[3] من الله تعالى فضلاً) أي لا نقول في الفدية عن الصلاة إنها جائزة قطعاً. ولكنا نرجو قبولها من الله تعالى فضلاً (وقال محمد رحمه الله تعالى في «الزيادات» يجزيه إن شاء)

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٥١.

(٢) هو جزء من حديث أخرجه الترمذي عن أبي ذر مرفوعاً، في أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معاشرة الناس.

(٣) المراد من القبول هنا الجواز؛ لأن لفظ القبول يطلق ويراد به الجواز كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقبل الله صلاة امرىء حتى يضع الطهور مواضعه» وفي رواية لأبي داود والدارقطني «لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمر الله» ١/ ٥٩.

كما إذَا تطـوَّعَ الوارثُ في الصومِ. . .

ولا نوجِبُ التصدقَ بالشاةِ أو القيمةِ باعتبارِ قيامهِ مقام التضحيةِ، بل لاعتبارِ احتمالِ قيامِ التضحيةِ في أيامِهَا مَقامَ التَصدقِ، إذْ هوَ المشروعُ في بابِ المالِ. . .

لله تعالى (كما إذا تطوع الوارث) عن المورث بغير أمره، (في الصوم) يجزيه إن شاء الله تعالى.

صورة المسألـة:

مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا إيصاء بالفدية، فتطوع الوارث عنه بإخراج فدية الصوم، يجزيه إن شاء الله تعالى. فثبت أن إيجاب الفدية في الصلاة ثابت بطريق الاحتياط، لا بطريق الإلحاق والقياس. إذ لو كان ثابتاً بطريق القياس لما احتاج الإمام محمد رحمه الله إلى إلحاق الاستثناء.

(ولا نوجب التصدق بالشاة أو القيمة) جواب عن سؤال مقدر، وهو أن الأضحية عرفت قربة بالنص، ولا مثل لها عقلاً ولا نصاً بعد فواتها عن وقتها، فكان ينبغي أن تسقط بالفوات، كصلاة العيد، ورمي الجمار. وقد أقمتم التصدق بالعين فيما إذا كانت الشاة باقية بعد أيام النحر، وبالقيمة فيما إذا استهلكت الشاة المعينة للأضحية مقام الأضحية، وذلك غير جائز بدون نص. فقال المصنف رحمه الله: نحن لا نوجب التصدق بالشاة أو القيمة (باعتبار قيامه) أي التصدق (مقام التضحية، بل لاعتبار احتمال قيام التضحية في أيامها مقام التصدق، إذ هو المشروع في باب المال).

بيـانـه:

أن التصدق في الأضحية هو الأصل لأنه هو المشروع في باب المال، كما في سائر العبادات المالية؛ لأن معنى العبادة مخالفة هوى النفس بإزالة

المحبوب عن يده، وهذا يحصل بالتصدق، إلا أن الشارع نقل القربة من تمليك العين أو القيمة إلى الإراقة في أيام النحر تطييباً للطعام، وتحقيقاً للضيافة، فإن الناس أضياف الله تعالى يوم العيد، بلحوم الأضاحي، ولهذا كره الأكل قبل الصلاة، ومن عادة الكريم أن يضيف بأطيب ما عنده، ومال الصدقة يصير من الأوساخ لإزالة الآثام، بمنزلة الماء المستعمل، وإليه أشار الله تعالى في قوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[1] ولهذا حرم على النبي ﷺ وعلى من التحق به نسباً لكرامتهم، فلا يليق بالكريم أن يضيف عباده بالطعام الخبيث، فنقلت القربة من عين الشاة إلى الإراقة، لينتقل الخبث إلى الدماء فتبقى اللحوم طيبة، فيتحقق معنى الضيافة في هذه الأيام، إلا أن هذا محتمل ثابت بالرأي، ويحتمل أن يكون معنى الأضحية أصلاً دون التصدق، فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق في معارضة المنصوص المتيقن به وهو الأضحية، فإذا فات المتيقن به لفوات وقته وجب العمل بالموهوم ـ وهو التصدق ـ احتياطاً، لاحتمال أصالته، كما في الفدية في الصلاة، لا عملاً بالقياس فيما لا يعقل معناه، والأخذُ بالاحتياط في باب العبادات أصلٌ، فلاعتبار هذا الاحتمال ألزمناه التصدق بالقيمة، لا ليقوم ذلك مقام إراقة الدم[2].

(ولهذا) أي ولأن إيجاب التصدق لاحتمال الأصالة، لا بطريق الخلافة (لم يَـعُـدْ) الحكم، وهو الوجوب من التصدق (إلى المثل بعود الوقت) حتى إذا جاءت أيام النحر من العام القابل لم يجز قضاء ما فاته من

---

(١) سورة التوبة آية / ١٠٣ .

(٢) انظر أصول السرخسي ١ / ٥٢ .

و[لهـذَا] قالَ أبو يوسُفَ رحمه اللهُ: فيمنْ أدركَ الإمامَ في العيدِ راكعاً لـم يُـكبرْ؛ لأنـهُ غيـرُ قادرٍ على مثلٍ من عندِه قربَـةً.

لكنَّـا نقولُ: إنَّ الركوعَ يُشْبِـهُ القيـامَ، فباعتبارِ هذهِ الشبهَةِ لا يتحققُ الفواتُ ....

الأضحية في العام الماضي؛ لأنه لما احتمل جهة أصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك.

(ولهذا) أي بناء على هذا الأصل (قال أبو يوسف رحمه الله فيمن أدرك الإمام في) صلاة (العيد راكعاً لم يكبر) أي لم يأتِ بالتكبيرات في الركوع، لأن محلها القيام، وقد فات، (لأنه غير قادر على مثلٍ من عنده قربة) أي مثل الفائت غير مشروع له في حالة الركوع ليقيمه مقام ما عليه بطريق القضاء، وكل ما لا يعقل له مثل لا يُقضى إلا بنص، ولا نص في هذا، فتحقق الفوات فيه لا إلى مثل. والفائت الذي لا مثل له يسقط، كما إذا نسي الفاتحة أو السورة لم يأت بها في الركوع؛ لأنه غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع، فلا يصح أداؤها فيه.

(لكنّا) يعني أبا حنيفة ومحمد رحمهما الله (نقول: إن) حال (الركوع يشبه) حال (القيام) حقيقة وحكماً.

أما حقيقة: فلاستواء النصف الأسفل في الركوع، وبهذا الاستواء فارق القيام القعود، لا باستواء النصف الأعلى لوجوده في الركوع والقعود. وأما حكماً: فلأن من أدرك الإمام في الركوع وشاركه فيه يسيراً يكون مدركاً لتلك الركعة (فباعتبار هذه الشبهة لا يتحقق الفوات) قال الإمام

فيُـؤتى بها في الركوعِ احتَياطاً.

السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: وتكبير الركوع محسوب من تكبيرات العيد وهو مؤدى في حالة الانتقال، فإذا كانت هذه الحالة محلاً لبعض تكبيرات العيد نجعلها عند الحاجة محلاً لجميع التكبيرات اهـ (فيؤتى بها في الركوع احتياطاً).

بيـانـه:

أن تكبيرات الزوائد في الركوع قد تثبت بالشبهة؛ لأن التكبيرات عبادة، فكان الاحتياط في فعلها، لبقاء جهة الأداء ببقاء المحل من وجه، لا باعتبار جهة القضاء، بخلاف القراءة، فإنه إذا نسيها في القيام لم يأت بها في الركوع بالاتفاق؛ لأنها غير مشروعة فيما له شبهة القيام بوجه وهو الركوع، فلا يصح أداؤها فيه.

تنبيـه:

ما قاله الإمامان أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله نظير القضاء الذي له شبه بالأداء، فيتأدى به.

وما قاله الإمام أبو يوسف رحمه الله نظير الفائت الذي لا مثل له، فيسقط، كتكبيرات التشريق. وعلى هذا تتخرج الأقوال فتنبه.

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٥٢.

[أقسام الأداء والـقضاء
في حقـوق الـعباد]

وهذه الأقسامُ كلُّهَا تتحققُ في حقوقِ العبادِ، فتسليمُ عينِ العبد المغصوبِ أداءٌ كاملٌ، وردُّهُ مشغولاً بَالدَّيْنِ والجنايَةِ ـ بسببٍ كانَ في يدِ الغاصبِ ـ أداءٌ قاصِرٌ. وإذا أمهرَ عبدَ الغيرِ، ثمَّ اشتراهُ كانَ تسليمُهُ أداءً، حتى تجبرُ على القبولِ يُشْبِهُ القضاءَ منْ حيْثُ إنهُ مملوكُهُ قبلَ

أقسام الأداء والقضاء
في حقوق العباد

(وهذه الأقسام كلها تتحقق في حقوق العباد) كما تتحقق في حقوق الله.

الأداء الكامل: هو تسليم عين ما وجب في الذمة أصلاً ووصفاً (فتسليم عين العبد المغصوب أداء كامل) إذا كان على الوصف الذي ورد عليه الغصب، لأنه أدّى ما عليه أصلاً ووصفاً.

الأداء القاصر: هو تسليم عين ما وجب في الذمة أصلاً، لا وصفاً فـ (رده) أي رد العبد المغصوب (مشغولاً بالدين) بأن استهلك المغصوب في يده مال إنسان تعلق الضمان برقبته أ(والجِنايةِ بسبب كان في يد الغاصب) بأن جنى العبد في يد الغاصب جناية يستحق بها رقبته أو طرفه، فرده الغاصب مشغولاً بها (أداء قاصر).

الأداء الشبيه بالقضاء:

(و) كما (إذا أمهر عبد الغير، ثم اشتراه، كان تسليمه أداء) لأنه سلّم إليها عين ما وجب عليه بالتسمية (حتى تجبر على القبول) هذا متفرع على كونه أداء لأنه عين المسمى (يشبه القضاء من حيث إنه مملوكه قبل

التسليم) فإن تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعاً وحكماً، وسيأتي الدليل عليه. (حتى ينفذ إعتاقه دون إعتاقها) هذا متفرع على كونه شبيهاً بالقضاء. والمعنى: أن الزوج يملك التصرف في العبد بالإعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه إلى الزوجة؛ لأنها تصرفات صادفت ملك نفسه.

والدليل على أن تبدل الملك بمنزلة تبديل العين:

أن امرأة أتت النبي ﷺ فقالت: إني تصدقت على أبي بجارية، وإنها ماتت. فقال عليه الصلاة والسلام: وجب أجرك، وردها عليك الميراث[1].

والدليل عليه أيضاً أن عائشة رضي الله عنها قالت: دخل رسول الله ﷺ والبرمة تفور بلحم، فقُربَّ إليه خبزٌ وأدم من أدم البيت، فقال عليه الصلاة والسلام: «ألم أر برمة فيها لحم؟» قالوا: بلى، ولكن ذلك لحم تُصدق به على بريرة، وأنت لا تأكل الصدقة. فقال عليه الصلاة والسلام: «هو عليها صدقة، ولنا هدية»[2] فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين. ولأن بتبديل الوصف يتغير حكم العين حساً وشرعاً، وذلك مثل الخمر إذا تخللت، تغير حكمها الحسي من الحرارة إلى البرودة، ومن الإسكار إلى

(١) الحديث أخرجه مسلم في الصوم، باب قضاء الصوم عن الميت.
وأبو داود في الوصايا، باب ما جاء في الرجل يهب الهبة ثم يوصي له بها أو يرثها، والترمذي في أبواب الزكاة، باب ما جاء في المتصدق يرث صدقته.
وأحمد عن بريدة الأسلمي.

(٢) أخرجه البخاري في النكاح، باب الحرة تحت العبد، ضمن حديث، وفي الطلاق، باب لا يكون بيع الأمة طلاقاً، وفي الأطعمة، باب الأُدْم.
ومسلم في العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق.

وضمانُ الغصْبِ قضاءٌ بمثلٍ معقولٍ، وضَمانُ النَّفْسِ والأَطْرافِ بالمالِ قضاءٌ بمثلٍ غيرِ مَعْقولٍ. . .

عدمه، وتغير حكمها الشرعي من الحرمة إلى الحل.

أقسام القضاء:

القسم الأول: قضاء بمثل معقول: هو إسقاط الواجب بما تُعْقل فيه المماثلة. وهو على نوعين:

النوع الأول: كامل وهو إسقاط الواجب بالمثل صورة ومعنى، كما في المثليات (وضمان الغصب) والمكيل والموزون.

النوع الثاني: قاصر وهو إسقاط الواجب بالمثل معنى فقط، كالقيمة في ذوات القيمة.

والمماثلة بين الفائت وبين كل واحد منهما تدرك بالعقل، إلا أن الأول وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى؛ لأن الضمان واجب بطريق الجبر، والجبر التام: أن يتداركه بأداء مال من عنده، وهو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى، حتى يقوم مقام المغصوب من كل وجه، فكان سابقاً على المثل معنى، حتى لو أدى القيمة في غصب المثلي مع القدرة على المثل الكامل، بأن يكون موجوداً في الأسواق، لا يجبر المالك على القبول، رعايةً لحقه في الصورة عند الإمكان، فإذا عجز عن المثل الكامل فحينئذ يجبر المالك على قبول القاصر للضرورة. وكلاهما (قضاء بمثل معقول) أما كونه قضاء فلأنه إسقاط الواجب بمثل من عنده، وأما كونه بمثل معقول فلأن الواجب إما أن يكون كاملاً أو قاصراً كما ذكرنا.

القسم الثاني: قضاء بمثل غير معقول: وهو إسقاط الواجب بما لا تعقل فيه المماثلة. ك (ضمان النفس والأطراف بالمال) في حالة الخطأ (قضاء بمثل غير معقول)؛ لأن المماثلة لا تعقل بين النفس والمال، أو بين

وإذَا تـزوَّجَ امرأةً على عبْدٍ بغـيرِ عينِهِ كـانَ تسليمُ القيمـةِ قضاءً هوَ في حكمِ الأداءِ، حتى تجبرُ على القبولِ، كما لوْ أتَاهَا بالمسمَّى.

الأطراف والمال، لا صورة ولا معنى، أما صورة فظاهر، وأما معنى فلأن الآدمي مالك، والمال مملوك، فلا يتماثلان، فهو مثل الفدية في الصوم في حقوق الله.

القسم الثالث: قضاء شبيه بالأداء.

كما (إذا تزوج امرأة على عبد) بأن جُعل مهراً لها (بغير عينه) أي مجهول الوصف، صحَّتِ التسمية عند الحنفية، خلافاً للشافعي رضي الله عنه، ووجب عبد وسط، لكن لمّا كان العبد مجهولاً من حيث الوصفُ ثبت العجز عن أداء الأصل، وهو تسليم العبد، ووجبت القيمة (كان) وجوب (تسليم القيمة قضاء هو في حكم الأداء) أما كونه قضاء، فلأن القيمة خَلَفٌ عن الأصل، وهي مثل الأصل، والقضاء تسليم مثل الواجب، والعبد ههنا لمّا كان مجهولاً باعتبار الوصف لا يمكنه تسليمه قبل التعيين إلا بالتقويم، فصارت القيمة أصلاً من هذا الوجه فكان التسليم من هذا الوجه أداء لا قضاء، فقضاء القيمة يشبه الأداء (حتى تجبر على القبول) أي قبول القيمة، لأنه قضاء بالمثل المسمّى من عنده، وهو في معنى الأداء (كما لو أتاها بالمسمّى) بعينه.

* * *

[شـرط وجوب أداء المأمـور بـه]

«الـقدرة»

. . . .

شرط وجوب أداء المأمور بـه

«القدرة»

اعلم أن القدرة التي يتمكن بها المأمور من الأداء شرط لوجوب أداء المأمور به. قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[١].

ومعنى اشتراط وجوب الأداء بالقدرة:

أن التكليف لا يقع بالأمر إلا بما يستطيع المكلف إيقاعه، وإلاّ فلا يصح التكليف بما لا يكون مقدوراً عند ورود الأمر، وعند تحقق سبب الوجود قبل المباشرة؛ لأن المذهب عندنا «الماتريدية» أن التكليف قبل الفعل، والقدرة معه. أي مع الفعل. قال الإمام السرخسي رحمه الله في أصوله[٢] في معرض التعليل لهذا: لأن الواجب أداء ما هو عبادة، وذلك عبارة عن فعل يكتسبه العبد عن اختيارٍ ليكون معظماً فيه ربه، فينال الثواب، وذلك لا يتحقق بدون هذه القدرة، غير أنه لا يشترط وجودها وقت الأمر لصحة الأمر، لأنه لا يتأدى المأمور بالقدرة الموجودة وقت الأمر بحال، وإنما يتأدى بالموجود منها عند الأداء، وذلك غير موجود سابقاً على الأداء، فإن الاستطاعة لا تسبق الفعل، وانعدامها عند الأمر لا يمنع صحة الأمر، ولا يخرجه من أن يكون حسناً؛ بمنزلة انعدام المأمور، فإن النبي عليه السلام كان رسولاً إلى الناس كافة، قال الله تعالى:

---

(١) سورة البقرة ـ الآية / ٢٨٦/ .

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ٦٥ ـ ٦٦ .

....

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ نَذِيرًا لِّلۡبَشَرِ ﴾[2].

ولا شك أنه أمر جميع من أرسل إليهم بالشرائع، ثم صح الأمر في حق الذين وجدوا بعده، ويلزمهم الأداء بشرط أن يبلغهم، فيتمكنوا من الأداء، قال تعالى: ﴿ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ ﴾[3]. وكما يحسن الأمر قبل وجود المأمور به، يحسن قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الأداء، ولكن بشرط التمكن عند الأداء اهـ.

إذا علمت هذا فأقول: اختلف العلماء في جواز التكليف بما لا يطاق، أعني «التكليف بالممتنع لذاته» كالجمع بين الضدين مثلاً على مذهبين.

المذهب الأول:

ذهبت الماتريدية إلى عدم جواز التكليف بما لا يطاق، وقالوا: لا يجوز ذلك عقلاً، ولم يقع شرعاً.

المذهب الثاني:

ذهبت الأشعرية إلى أنه جائز عقلاً، واختلفوا في وقوعه، والأصح عدم الوقوع.

والخلاف بينهما منحصر فيما هو ممتنع لذاته كما ذكرنا، لا في الممتنع لغيره؛ فإن تكليف ما هو ممتنع لغيره، كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن كأبي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم، متَّفَقٌ على جوازه عقلاً، وعلى وقوعه شرعاً.

وفي الحقيقة: إن تكليف أبي جهل وغيره من الكفار بالإيمان مما يطاق، لا مما لا يطاق. بناء على أن لكسب العبد تأثيراً في أفعاله، توسطاً

---

(١) سورة سبأ ـ الآية / ٢٨/ .

(٢) سورة المدثر ـ الآية / ٣٦/ .

(٣) سورة الأنعام ـ الآية / ١٩/ .

بين الجبر والقدر، وإنَّ علم الله تعالى بأنه لا يؤمن باختياره، لا يخرجه من أن يكون مقدوراً ومختاراً، لهذا لا يصح انخراطه في سلك تكليف ما لا يطاق.

حجـة الماتريديـة:

احتج الماتريدية إلى ما ذهبوا إليه من عدم جواز تكليف ما لا يطاق بالحجة التالية، فقالوا:

إن تكليف العاجز عن الفعل بذلك الفعل يُعَدُّ سفهاً في الشاهد، فلا يجوز نسبته إلى الحكيم جل جلاله.

بيـانـه:

أن حكمة التكليف هي «الابتلاء»، وإنما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه، أو يتركه باختياره فيعاقب عليه، فإذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبوراً على تركه الفعل، فيكون معذوراً في الامتناع، فلا يتحقق معنى الابتلاء.

حجـة الأشعريـة:

احتج الأشعرية إلى ما ذهبوا إليه من جواز تكليف مالا يطاق، فقالوا: إن التكليف من الله تعالى تصرف في عباده على مقتضى مالكيته، فيجوز التكليف بمالا يطاق، سواء أطاق العبد ذلك أم لم يطق.

وهذا: لأن امتناع التكليف: إما لاستحالته في ذاته، أو لكونه قبيحاً. أما الاستحالة فلا وجه لها، لتصور صدور الأمر من الله تعالى بالممتنع للعبد، وأما كونه قبيحاً، فلأن القبيح إنما يكون باعتبار عدم حصول الغرض، والقديم سبحانه منزه عن الغرض.

أقول: منشأ الخلاف بين الفريقين في جواز تكليف ما لا يطاق وعدم

[أنــواع القـــدرة]

ثم الشرعُ فَرَّقَ بينَ وجوبِ الأداءِ ووجوبِ القضاءِ، فجعلَ القدرةَ المُمَكِّنَةَ شـرطـاً لـوجـوبِ الأداء دونَ القضـاءِ؛ لأنَّ القـدرةَ شـرْطُ الوجوبِ. . . .

جوازه مبني عند الأشاعرة على عدم تأثير قدرة العبد في أفعاله، فعند الأشعري رحمه الله: لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل هو مجبور[١].

وعند الماتريدية مبني على أنه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا يطيقونه أصلاً.

وعند المعتزلة: مبني على أن الواجب على الله ما هو الأصلح لعباده، وتكليف مالا يطاق لا يكون الأصلح. ونكتفي بهذا القدر في هذا المبحث الشريف، ومن أراد المزيد فعليه بالمطولات.

أنــواع القـــدرة:

اعلم أن القدرة نوعان: ممكّنة وميسّرة. فالممكنة هي المطلقة، ولا يشترط دوامها لدوام الواجب. والميسرة هي الكاملة، ودوامها شرط لدوام الواجب، وسيأتي بيانه:

الـنوع الأول: القدرة الممكنة.

تعريفهـا: «هي أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه، بدنياً كان أو مالياً، من غير حرج غالباً» وهي شرط الوجوب؛ لا شرط الدوام. (ثم) إن (الشرع فرّق بين وجوب الأداء، ووجوب القضاء، فجعل القدرة الممكنة شرطاً لوجوب الأداء دون القضاء، لأن القدرة شرط الوجوب) كما مر.

---

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ١/ ١٩٨.

تـوضيحـه:

أن القضاء إنما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق، وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة، لأن المفتقر إلى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الأداء، وأما التمكن من الأداء فمستغن عن بقائها، بل يكفي مجرد إمكانها وتوهمها، وإذا كان الوجوب باقياً بدون بقاء هذه القدرة، كان القضاء ثابتاً بدونها، فلا تكون شرطاً للقضاء، بل للأداء فقط، ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع؛ لأن هذا ليس ابتداءَ تكليف، بل بقاء التكليف الأول، على ما هو المختار من أن القضاء إنما وجب بالسبب الأول الذي وجب به الأداء، لا بنص جديد[1].

(ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد) أي لا يتكرر شرط وجوب الأداء وهو «القدرة» في وجوب القضاء؛ لأن وجوب القضاء إنما هو بقاء وجوب الأداء، وبقاء الشيء غير وجوده، ولهذا صح إثبات الوجود ونفي البقاء في الشيء، بأن يقال: وُجد ولم يبق، فلا يلزم أن يكون ما هو شرط الوجود شرطاً لبقائه؛ لأن ما هو شرط الشيء لا يلزم أن يكون شرطاً لغيره، فلهذا لم تشترط القدرة في القضاء.

قال الإمام السرخسي رحمه الله في أصوله[2]: ثم هذا الشرط مختص بالأداء دون القضاء فإنه شرط الوجوب، ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد، فلا يشترط بقاء هذا التمكن لبقاء الواجب، ولكن إن كان الفوات بمضي الوقت لا عن تقصير منه بقي الأداء واجباً على أن يتأدى بالخلف وهو القضاء، وإن كان عن تقصير منه فهو متعدّ في ذلك، وباعتبار تعديه

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ١/ ١٩٩.

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ٦٧ ـ ٦٨.

والشرطُ كونُـهُ ـ أي كونُ القـدرةِ متوهـمَ الوجودِ ـ لا كونُـه متحقـقَ الوجودِ، فـإنَّ ذلك لا يسبِـقُ الأداءَ.
ولهـذَا قلنَا: فيمنْ أسلمَ أو بلـغَ في آخرِ وقتِ الصلاةِ تلزمُـهُ الصـلاةُ استحسَانـاً ....

يجعل الشرط كالقائم حكماً، ولهذا قلنا إذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقةِ الفطر لا يسقط الواجب عنه بذلك؛ لأن التمكن من الأداء بملك المال كان شرط وجوب الأداء فيبقى الواجب وإن انعدم هذا الشرط. اهـ

وبعد أن ثبت أن القدرة شرط لوجوب الأداء، أراد المصنف رحمه الله أن يبين أن الشرط كون القدرة متوهم الوجود، لا متحقق الوجود فقال: (والشرط كونه أي كون القدرة متوهم الوجود، لا متحقق الوجود، فإن ذلك) أي متحقق الوجود (لا يسبق الأداء).

بـيـانـه:

أن حقيقة القدرة التي ينبني عليها التكليف وهي «القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التكليف» لا تسبق الفعل، فهي مع الفعل بالزمان، وإن كانت متقدمة بالذات، بمعنى احتياج الفعل إليها؛ لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة. ومن الضروري أنه لا بد للتكليف من أن يكون سابقاً على الفعل، فدعت الضرورة إلى نقل الشرطية إلى قدرة تسمى: «سلامة الأسباب والآلات» لوجوب أداء العبادات، والتي تحدث القدرة الحقيقية بها عند إرادة الفعل عادة، وبهذا ثبت أن شرط التكليف توهم القدرة، لا حقيقتها.

(ولهذا) أي ولأن الشرط توهم القدرة، لا حقيقتها (قلنا: فيمن أسلم أو بلغ في آخر وقت الصلاة) بحيث لا يتمكن من أداء الفرض فيما بقي من الوقت لا يلزمه الأداء قياساً لانعدام الشرط وهو التمكن، لكنّ علماءنا رحمهم الله قالوا: (تلزمه الصلاة استحساناً).

خلافاً لزفرَ والشافعيِّ رحمُهَما اللهُ. لجوازِ أن يظهرَ امتدادٌ في الوقتِ بتوقُّفِ الشمْسِ، كمَا كانَ لسليمانَ عليهِ السلامُ، فصارَ الأصلُ مشروعاً ....

وجـه الاستحسـان:

أن سبب الوجوب، جزء من الوقت قد وجب في حقه، فثبت به أصل الوجوب، وشرط وجوب الأداء، توهم القدرة كما ذكرنا، وهو موجود فثبت بهذا القدر وجوب الأداء، ثم بالعجز الحالي ينتقل الحكم إلى خلفه وهو «القضاء» (خلافاً لزفر[1] والشافعي[2] رحمهما الله) فإنهما قالا: لا تلزمه الصلاة؛ لأنه ليس بقادر على الفعل حقيقة، لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة، فلم يثبت التكليف لعدم شرطه، ولا يعتبر احتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت، لأن ذلك احتمال بعيد، وهو لا يصلح شرطاً للتكليف؛ لأن المقصود لا يحصل به.

(لجواز) هذا تعليلٌ للزوم الصلاة، فإنه قد (يظهر) في ذلك الجزء من الوقت (امتداد في الوقت بتوقف الشمس) فيسع الأداء (كما كان لسليمان[3] عليه السلام، فصار الأصل مشروعاً) فثبت وجوب الأداء به

---

(١) هو زفر بن الهذيل بن قيس العنبري من تميم، أبو الهذيل، فقيه كبير من أصحاب الإمام أبي حنيفة رحمه الله، ولي قضاء البصرة وتوفي فيها سنة ١٥٨ هـ وهو أحد العشرة الذين دونوا الكتب، جمع بين العلم والعبادة، وكان من أصحاب الحديث، فغلب عليه الرأي. وهو قيّاس الحنفية، وكان يقول: نحن لا نأخذ بالرأي ما دام أثر، وإذا جاء الأثر تركنا الرأي. انظر أعلام الزركلي ٣/ ٤٥، والجواهر المضية ١/ ٢٤٣، وشذرات الذهب ١/ ٢٤٣.

(٢) مرت ترجمته.

(٣) روي أن سليمان عليه السلام لما عرض عليه الخيل الصافنات الجياد انشغل=

ثم وجبَ النقلُ للعجزِ فيْهِ ظاهراً، كما في الحلفِ على مسِّ السماءِ. وهو نظيرُ منْ هجمَ عليْهِ وقتُ الصلاةِ وهوَ في السَّفَرِ، إنَّ خطابَ الأصلِ يتوجَّهُ عليْهِ، ثم يتحوَّلُ إلى الترابِ للعجزِ الحاليّ. . . . .

(ثم وجب النقل) إلى القضاء (للعجز فيه) عن الأداء (ظاهراً كما في) مسألة (الحلف على مسِّ السماء) تنعقد يمينه موجبة، لتوهم البرِّ وإمكانه، فإن السماء عين ممسوسة، قال تعالى إخباراً عن الجن ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ﴾[1] ولقد صعد إليها عيسى عليه السلام، ونبينا محمد ﷺ ليلة المعراج، فبناء على هذا الإمكان انعقدت يمينه، وإن كان بعيداً بالنسبة إلى الحالف، ثم بالعجز الظاهر الحالي ينتقل الواجب في الحال إلى ما هو خلف عنه، وهو الكفارة، ويحنث في الحال كما قلنا لعجزه عن إيجاد شرط البر ظاهراً، وهو يكفي للحنث. وكذلك الحدث في وقت الصلاة ممن كان عادماً للماء يكون موجباً للطهارة بالماء لتوهم القدرة عليها، ثم تتحول إلى التراب، باعتبار العجز الظاهر في الحال، وهو معنى قول المصنف رحمه الله: (وهو نظير من هجم عليه وقت الصلاة وهو في السفر) أي أن اعتبار التوهم وإن كان بعيداً في وجوب الأداء لخلفه وهو القضاء، فهو نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من دخل في وقت الصلاة في السفر (إن خطاب الأصل) وهو الوضوء الثابت بقوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُوا۟﴾[2] (يتوجه عليه) لتوهم حدوث الماء بطريق الكرامة، ولهذا وجب عليه الطلب إن ظن بقربه ماء (ثم يتحول إلى التراب) أي الخلف عن الوضوء وهو التيمم (للعجز الحالي) الظاهر.

= بها، وفاتته صلاة العصر فأهلك تلك الجياد، فأكرمه الله تعالى برد الشمس إلى موضعها، لأنه بإهلاكها قهر نفسه، ومنعها من حظوظها.

(١) سورة الجن آية / ٢/ .

(٢) سورة المائدة آية / ٦/ .

وِمنَ الأداءِ مالا يجبُ إلاّ بقدرةٍ مُيَسِّرةٍ للأداءِ، وهيَ زائدةٌ على الأُولى بدرجةٍ، وفرْقُ ما بينهُمَا: أنَّ بالثانيةِ تتعينُ صفةُ الواجبِ، فتصير سمحاً سهلاً، فيشترطُ دوامُهَا لبقاءِ الواجبِ ....

النوع الثاني: القدرة الميسِّرة.

تعريفها:

«هي التي توجب اليسر على أداء الواجب» وهي زائدة على الممكّنة بدرجة التيسير. ودوامها شرط لدوام الواجب.

اعلم أن الله تعالى تفضّل على عباده، ومَنَّ عليهم في بعض الواجبات، فبنى التكليف فيها على قدرة كاملة زائدة على أصل القدرة تسمى «القدرة الميسرة» وسميت ميسرةً لحصول اليسر في الأداء بواسطة اشتراطها، وهي زائدة على المُمَكّنة، ولهذا شُرطت هذه القدرة في أكثر الواجبات المالية، دون البدنية؛ لأن أداءها أشقّ على النفس من البدنيات، إذ المال شقيق الروح محبوب النفس عند العامة، والمفارقة عن المحبوب بالاختيار أمر صعب قال المصنف رحمه الله.

(ومن الأداء مالا يجب إلا بقدرة مُيَسِّرَةٍ للأداء، وهي زائدة على الأولى بدرجة) كرامةً من الله تعالى كما قلنا. (وفرْقُ ما بينهما) أي فرق ما بين القدرتين بالنسبة للحكم: أن الأولى ـ وهي الممكنة ـ شُرطت للتمكن من أصل الفعل، إذ لا وجود له بدونها، فلا يتغير بها صفة الواجب بل يثبت أصل الوجوب، فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب، كالطهارة شرط لجواز الصلاة، ولم يشترط دوامها لبقاء الجواز إذ أن بقاء الجواز مناط بعدم وجود ناقض للطهارة و(أن بالثانية تتعين صفة الواجب فتصير سمحاً سهلاً فيشترط دوامها) أي بقاؤها (لبقاء الواجب) فكانت مغيرة صفة الواجب من مجرد الإمكان إلى صفة اللين، فشرط دوامها لدوام الواجب، وبزوالها يبطل الواجب، لأن الواجب لم يشرع إلا بتلك الصفة، وهو معنى

لأنَّ الحـقَّ متى وجبَ بصفـةٍ لا يبقى واجبـاً إلاّ بتـلكَ الصفَـةِ. . . .
ولهذَا قلْنَا: إنَّهُ تسقطُ الزكاةُ بهلاكِ النصابِ، والعُشْرُ بهلاكِ الخارجِ،

قول المصنف رحمه الله (لأن الحق متى وجب بصفة، لا يبقى واجباً إلا بتلك الصفة).

(ولهذا) أي لاشتراط هذه القدرة المُيَسِّرة وبقائها لبقاء الواجب (قلنا: إنه تسقط الزكاة بهلاك النصاب) بعد التمكن من الأداء؛ لأن الشرع علّق وجوب الزكاة بقدرة مُيَسِّرة، ولهذا خصَّه بالمال النامي، ولم يوجبِ الأداءَ إلاَّ بعد مضي حولٍ ليتحقق النماء، وذلك علامة اليسر، ولو بقي الواجبُ بعد هلاك المال لم يكن المؤَدَّى بصفة اليسر، بل يكون بصفة الغُرم.

وقال الشافعي رضي الله عنه: إذا تمكن من الأداء ولم يؤَدِّ ضمن.

حجة الشافعي رضي الله عنه:

أن الوجوب قد تقرر عليه بالتمكن من الأداء، ثم عجز بعد ذلك بهلاك المال. ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الأداء، فبقي عليه، كما في ديون العباد.

حجـة الحنفـية:

أن الحق المستحق إذا وجب بوصف لا يبقى إلا كما وجب؛ لأن الباقي عين الواجب ابتداءً لا غيره، وهذا الواجب وجب بعض نماء المال حقيقة أو تقديراً، فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو نماء، لا نقلب غرامة تأتي على أصل ماله.

وبناء عليه قال الحنفية: يسقط (العشر بهلاك الخارج) قبل الأداء؛ لأن القدرة المُيَسِّرة شرط الأداء فيه، فالعشر مؤونة الأرض النامية، ولا يجب إلا بعد تحقق الخارج، فإنما يجب قليل من كثير من النماء، فيكون الأداء

والخراجُ إذا اصطلمَ الزرعَ آفةٌ؛ لأنَّ الشرعَ أوجبَ الأداءَ بصفةِ اليُسْرِ، ألاَ يُرى أنـهُ خصَّ الزكاةَ بالمـالِ النامي، والعُشْرَ بالخارِج، والخراجَ بالتمكُّنِ مِنَ الزراعةِ.

وعلىٰ هـذَا قلْنَـا: إنَّ الحانثَ في اليمينِ إذَا ذهبَ مالُـهُ كفَّرَ بالصومِ

بصفة اليسر، وذلك لا يبقى بعد هلاك الخارج، وكذلك (الخراج إذا اصطلم[1] الزرعَ آفةٌ؛ لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر ولهذا يتقدر الواجب بربع العشر، (ألا يرى أنه خص الزكاة بالمال النامي، والعشر بالخارج، والخراج بالتمكن من الزراعة) إلا أن عند التمكن من الزراعة إذا لم يفعل جعلت القدرة الميسرة كالموجود حكماً بتقصير كان منه في الزراعة، وذلك لا يوجد فيما إذا اصطلم الزرع آفة، فلو بقي الخراج كان غرماً.

(وعلى هذا) أي على أن اشتراط هذه القدرة المُيَسِّرة ودوامَها شرطٌ لدوام الواجب (قلنا: إن الحانث في اليمين إذا ذهب مالُه) وعجز عن التكفير بالمال (كفّر بالصوم) لأن وجوب الكفارة متعلق بقدرة ميسرة.

يدل عليه: أن الشرع خيّره عند قيام القدرة بالمال في أنواع التكفير بالمال والتخيير دليل التيسير، والواجب أحد الأنواع عند الفقهاء، خلافاً لما يقوله بعض المتكلمين: إن الكل واجب، لاستواء الكل في صيغة الأمر، والتخيير لإسقاط الواجب بما يعينه منها.

دليل المتكلمين: أن الأمر مثل قياس النهي، فإن مثل هذا التخيير في النهي لا يُخْرِج حكم النهي عن أن يكون متناولاً لجميع ما تناولته الصيغة، فكذلك الأمر.

---

(١) الاصطلام: معناه الاستئصال، كذا في مختار الصحاح ص١٢١.

لأنَّ التخييرَ بينَ أنواعِ التكفيرِ بالمالِ، والنقلَ عنهُ إلى الصومِ للعجزِ في الحالِ مع تَوهمِ القَدرةِ فيما يُستقبل تيسيرُ الأداءِ . . . .

قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعۡ مِنۡهُمۡ ءَاثِمًا أَوۡ كَفُورًا﴾[1] فالنهي هنا يوجب الانتهاء في الكل.

دليل الفقهاء: أن ذكر حرف أو في موضع النفي يوجب التعميم، ويحقق وجوب الانتهاء في الكل كما في الآية، والأمر ليس كذلك في موضع الإثبات. فإن في باب الكفارة ذكر حرف أو في موضع الإثبات، وهو يفيد الإيجاب في أحد الأنواع. ألا ترى أنه لو كفّر بالأنواع كلها لم يكن مؤدياً للواجب في جميعها، ويستحيل أن يكون واجباً قبل الأداء، ثم إذا أدى يكون المؤدى نفلاً لا واجباً، ويتأدى الواجب بنوع واحد، وهذا النوع منصوص عليه، فلا يكون خلفاً عن غيره، ولو كان الكل واجباً لم يسقط الواجب في البعض بدون أدائه، أو أداء ما هو خلف عنه، فعرفنا أن الواجب أحد الأنواع. (لأن التخيير بين أنواع التكفير بالمال) ليكون الأداء بصفة اليسر (والنقل عنه) أي نقل الشارع الكفارة من المال عند العجز (إلى الصوم) بقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍۚ﴾[2] دليل آخر على تيسير الأمر على المكلف (للعجز في الحال مع توهم القدرة فيما يستقبل تيسير الأداء) لأن الشارع لم يعتبر العجز المستدام في العمر إلى آخره، بل اعتبر العجز الحالي ولو اعتبر العجز المستدام لما تحقق منه أداء الصوم عن كفارة اليمين.

---

(١) سورة الإنسان ـ آية / ٢٤/ .

(٢) سورة المائدة آية / ٨٩/ .

فكانَ منْ قبيلِ الزكاةِ إلاّ أنَّ المالَ هنَا غيرُ عيْنٍ. فأيُّ مالٍ أصابَهُ مِنْ بَعْدُ دامتْ بهِ القدرَةُ، ولهذا ساوىٰ الاستهلاكُ الهلاكَ، لانعدامِ التعدي على محلٍّ مشغولٍ بحقِّ الغيْرِ. . . . .

(فكان) أي التكفير بالمال (من قبيل الزكاة، إلا أن المال هنا) أي في باب الكفارة (غير عين، فأي مال أصابه من بعد دامت به القدرة) لأن الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال بإصابة مال آخر، ولا يسقط بهلاك المال، لأن القدرة هنا تثبت بملك المال، ولا تختص بمال دون مال، ولا يشترط فيه ما يشترط في مال الزكاة من النماء وغيره.

قال الإمام السرخسي في أصوله[1]: ولهذا لا يعتبر فيه كون المال نامياً، ولا تعتبر صفة الغنىٰ فيمن يجب عليه، لأن الواجب ليس من نماء المال، وإنما الشرط فيه القدرة المُيَسِّرة للأداء على وجه ينال الثواب بالأداء، فيكون ذلك ساتراً لما لحقه لارتكاب المحظور، وفي هذا يستوي المال النامي وغير النامي اهـ.

(ولهذا) أي لكون المال غير عين (ساوى الاستهلاك الهلاك) في الكفارات. حتى إن من وجب عليه التكفير بالمال إذا أتلف ماله جاز له التكفير بالصوم، كما إذا هلك بغير صنع منه، بخلاف الزكاة، فإن من أتلف ماله لا تسقط عنه الزكاة، للتعدي على الواجب؛ لأن الواجب جزء من النصاب، فتعين أن الواجب من هذا المال، فإذا استهلك المال كلَّه استهلك الواجب، فيضمن الزكاة، بخلاف ما إذا أصابته آفة سماوية، فإنه لا اختيار له فيها، فلا يضمن الزكاة.

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٧٠ ـ ٧١.

وأمَّا الحَجُّ فالشَرْطُ فيْهِ المكنَةُ مِنَ السَّفَرِ المعتادِ براحلةٍ وزَادٍ، واليُسْرُ لا يقعُ إلاّ بخدمٍ ومراكبَ وأعوانٍ، وليسَ بشرطٍ بالإجماع، فلذلكَ لم يكنْ شرطاً لبقاءِ الواجب. وكذلك صدقةُ الفطرِ . . . .

(وأما الحج) اعلم أن الحج عبادة وجبت بشرط القدرة دون صفة اليسر. يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1] ولا تتحقق الاستطاعة إلا بملك الزاد والراحلة عادة وقت خروج القافلة من بلده فكان ملكهما أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه مالياً، فأصبحا شرطاً لوجوب الأداء، لا شرطاً لليسر، وهو معنى قول المصنف رحمه الله (فالشرط فيه) أي في الحج (المكنة من السفر المعتاد براحلةٍ وزاد، واليسر لا يقع إلا بخدم ومراكب وأعوان و) ذلك (ليس بشرط بالإجماع) لأن الشرط أدنى التمكن (فلذلك لم يكن شرطاً البقاء الواجب) فإذا هلك المال بعد وجوب الحج ـ بأن كان مالكاً للزاد والراحلة وقت خروج القافلة من بلدته ـ فإنه لا يسقط عنه الحج، لثبوته بقدرة ممكنة، والقدرة الممكنة لا يشترط دوامها لدوام الواجب، بخلاف الزكاة.

(وكذلك) أي كما أن الحج لا يسقط بعد الوجوب بفوات الزاد الراحلة، لا تسقط (صدقة الفطر) بهلاك الرأس الذي هو السبب، وذهابِ المال الذي هو الشرط؛ لأن اشتراط المال لتقرر الوجوب

---

(١) سورة آل عمران آية / ٩٧/ .

لم تجبْ بصفةِ اليُسْرِ؛ بل يشرط القدرة والغنى، ليصير الموصوف به أهلاً للإغناء، ألا يرى أنـه تجب بثياب البذلة، ولا يقع بها اليسر، لأنها ليست بنامية . . . .

لا لتيسير الأداء، ولأن صدقة الفطر أيضاً (لم تجب بصفة اليسر؛ بل بشرط القدرة والغنى، ليصير الموصوف به أهلاً للإغناء، ألا يرى أنه تجب بثياب البذلة، ولا يقع بها اليسر، لأنها ليست بنامية) بل وجبت بصفة الغنى فيمن يجب عليه الأداء. قال الإمام السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: ولهذا لو ملك من مال البذلة والمهنة فضلاً على حاجته ما يساوي نصاباً يجب عليه، وبهذا النوع من المال يحصل أدنى التمكن والغنى إذا بلغ نصاباً، فأما صفة اليسر فهو مختص بالمال النامي ليكون الأداء من فضل المال، وذلك ليس بشرط هنا، فعرفنا أن التمكن والغنى شرط وجوب الأداء باعتبار أنه غني، قال عليه الصلاة والسلام: «أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم»[2] والإغناء إنما يتحقق من الغني فثبت ملك النصاب ضرورةَ وجوب الإغناء، لأن الصدقة لا يستقيم إيجابها إلا على غني، كما لا يستقيم إلا على مؤمن؛ لأنها ما شرعت إلا لإغناء الفقير، خصوصاً هذه الصدقة «صدقة الفطر»، فلو كان الفقير أهلاً لوجوبها عليه لصارت مشروعة عليه لا له، لذلك كان لا بد من قيام صفة الأهلية بملك النصاب، ليثبت حكم الوجود شرعاً، فيتحقق الإغناء. وإنما شرط للمؤدِّي ملك النصاب عند الحنفية؛ لأن ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع، حتى حلّ لمالك دون

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٧١.

(٢) أخرجه الدارقطني بلفظ: أغنوهم في هذا اليوم في كتاب زكاة الفطر. وعزاه الحافظ في الدراية إلى ابن عدي، والواقدي، وإلى الحاكم في معرفة الحديث ١/ ٢٧٤. انظر المعرفة ص١٣١ في النوع الحادي والثلاثين.

النصاب الصدقةُ، وملك النصاب لم يثبت بالنص، وإنما ثبت ضرورة وجوب الإغناء كما ذكرنا.

وقال الإمام الشافعي رضي الله عنه: الشرط في صدقة الفطر أن يملك من وجبت عليه صاعاً فاضلاً من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته.

دليل الحنفيـة:

استدل الحنفية إلى ما ذهبوا إليه من اشتراط اليسار في صدقة الفطر بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا صدقة إلا عن ظهر غنى»[1] وقُدِّرَ بالنصاب.

قال صاحب الهداية[2]: وهو حجة على الشافعي رحمه الله في قوله: تجب على من يملك زيادة عن قوت يومه لنفسه وعياله.

وقُدِّرَ اليسار بالنصاب لتقدير الغنى في الشرع به. اهـ. (فلم يكن البقاء مفتقراً إلى دوام شرط الوجوب) أي لم يكن بقاء هذه القدرة وهي النصاب هنا شرطاً لدوام الواجب، لأنها شرط محض. قال العلامة ابن عابدين رحمه الله في حاشيته على الدر المختار: حتى لو هلك بعد فجر يوم النحر لا تسقط الفطرة[3].

---

(١) أخرجه أحمد في أبي هريرة ٢/ ٢٣٠.
وعنون البخاري في الزكاة ـ باب: لا صدقة إلا عن ظهر غنى، وساق الحديث: خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى..

(٢) انظر الهداية للمرغيناني ١/ ١٣٩.

(٣) انظر رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ١/ ٨٠.

بيان اقتضاء صفة الحسن للمأمور بـه

إن مما اقتضاه الشرع إثباتَ صفة الحسن للمأمور به بطريق الاقتضاء مطلقاً، ضرورة أن الشارع حكيم، لا يأمر إلا بما هو حسن، ولا ينهى إلا عما هو قبيح.

قال تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ ﴾[1]. ولما كان الأمر لطلب إيجاد المأمور به على وجه الكمال، كان مطلقه موجباً شرعاً لا عقلاً، إلا أن للعقل حظاً عند الماتريدية في معرفة حُسْن بعض المشروعات بعد حكم الشارع فيها، كالإيمان بالله تعالى، وأصلِ العبادات، وغير ذلك.

قال صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[2]: إن هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول؛ لأن معظم أبوابه باب الأمر والنهي، وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح المنهي عنه، وهي أيضاً من مهمات مباحث المعقول والمنقول؛ لأن هذه المسألة كلامية من جهة البحث عن أفعال الباري جل جلاله، وأصولية من جهة أن الحكم الثابت بالأمر يكون حَسَناً، وما تعلق به النهي يكون قبيحاً. ثم إن معرفتهما أمر مهم في علم الفقه، لئلا يثبت بالأمر ما ليس بحسن، وبالنهي ما ليس بقبيح.

معاني الحسن والقبيح[3]:

(١) سورة النحل آية / ٩٠/ .

(٢) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ١/ ١٧٢ .

(٣) المرجع السابق.

لقد ذكر العلماء أن الحَسَن والقبيح يطلقان على ثلاثـة معان:

المعنى الأول: الحسن يطلق على كون الشيء ملائماً للطبع، والقبيح يطلق على كون الشيء منافراً له.

المعنى الثاني: الحسن يطلق على كون الشيء صفة كمال، والقبيح يطلق على كون الشيء صفة نقصان.

المعنى الثالث: الحسن يطلق على كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاًو والقبيح يطلق على كون الشيء متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً.

اختلاف العلماء في إثبات الحَسَن والقبيح بالمعنى الثالث هل هو الشرع أو العقل اختلف العلماء في إثباته على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: للأشعري.

ذهب الأشعري رحمه الله: إلى أن الحسن والقبيح الشرعيين لا يثبتان بالعقل، بل بالشرع فقط.

حجـة الأشعري:

أن الحسن والقبيح ليسا لذات الفعل، وليس للفعل صفة يحسن الفعل أو يقبح لأجلها حتى يحكم العقل بأنه حسن أو قبيح، بل الحاكم في ذلك هو الله تعالى.

المذهب الثاني: للمعتزلة.

ذهبت المعتزلة إلى أن الحاكم فيهما هو العقل.

حجـة المعتزلـة:

أن الحسن والقبيح إما لذات الفعل، أو لصفة من صفاته، والعقل آلة

موجبة لما استحسنه، محرمةٌ لما استقبحه.

المذهب الثالث: للماتريدي.

ذهب أبو منصور الماتريدي رحمه الله: إلى أن الحاكم فيهما هو الله تعالى، إلا أن للعقل مدخلاً في حسن بعض الأشياء وقبحها بعد حكم الشرع.

حجة الماتريدي:

أن حسن المأمور به لو كان ثابتاً بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه؛ لأن الحسن العقلي لا يرد عليه التبديل والتغيير، كحسن شكر المنعم، وحسن العدل والإحسان فدل ذلك على أن حسن المأمور به شرعي، والعقل لا يحكم بحسن شيء أو قبحه قبل ورود الشرع به، وإن أدرك العقل حسنه أو قبحه قبله.

فالعقل عند الماتريدي آلة للعلم بهما، فيخلق الله تعالى العلم الضروري عقيب نظر العقل نظراً صحيحاً.

ثم إن حسن المأمور به من قضايا الشرع، لا من موجبات اللغة، لأن صيغة الأمر تتحقق في القبح كالكفر والسفه، كما تتحقق في الحسن كالعدل والإنصاف، والشارع حكيم اقتضى الأمر الصادر منه كون المأمور به حسناً؛ لأنه لا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح، والعقل آلة يعرف بها الحسن، لا أنه موجب له بنفسه كما ذكرنا.

* * *

فـصل
[في صفـة الـحسن لـلمـأمـور بـه]
«أقسـامُ الـحَسَـنِ»

والمأمورُ بهِ نوعانِ:
حَسَنٌ لمعنىً في عيْنِهِ، وحسَنٌ لمعنىً في غيْرِهِ، فالّذي حَسُنَ لمعنىً في عينهِ نوعانِ: ما كانَ المعنَى في وضعِهِ كالصلاةِ؛ فإنها تتأدَّى بأفعالٍ وأقوالٍ وُضعتْ للتعظيمِ، والتعظيمُ حسَنٌ في نفسِهِ، إلاّ أنْ يكونَ في غيرِ حينهِ أو حالِهِ.

فصل
في صفة الحسن للمأمور به
أقسام الحسن

(والمأمور به قسمان) القسم الأول (حسن لمعنى في عينه) والقسم الثاني (حسن لمعنى في غيره).

(فالذي حسن لمعنى في عينه نوعان).

الـنوع الأول: (ما كان المعنى في وضعه كالصلاة) فإنها حسنة؛ لأنها تعظيم لله تعالى قولاً وفعلاً بجميع الجوارح (فإنها تتأدى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم) إذ أن هيئة المصلي عند قيامه بين يدي الرب جل وعلا واضعاً اليمين على الشمال صارفاً طرفه إلى الأرض تعظيمٌ لله عز وجل (والتعظيم حسن في نفسه إلا أن يكون في غير حينه) كالصلاة في الأوقات الثلاثة المكروهة، فيكون قبيحاً لغيره، وكأداء الفرض قبل دخول الوقت.

(أو) في غير (حاله) كالصلاة في حال الحيض والنفاس والحدث والجنابة، فإنه غير حسن لفقد شرط الطهارة، فيقبح لهذا العارض، فيكون حراماً. ثم إن الصلاة تحتمل السقوط في بعض الأحوال، فالإقرار دليل

التصديق وجوداً وعدماً، والصلاة لا تكون دليل التصديق وجوداً وعدماً، وقد تدل على ذلك إذا أتى بها على هيئة مخصوصة، ولهذا قال الفقهاء[1]: إذا صلى الكافر بجماعة المسلمين يحكم بإسلامه.

(و) النوع الثاني:

(ما التحق بالواسطة بما كان لمعنى في وضعه كالزكاة) فإنها صارت حسنة ـ لما فيها من إيصال الكفاية إلى الفقير المحتاج ودفعِ حاجته ـ بأمر الله، لا بنفسها؛ لأنها تنقيص المال.

(و) كذا (الصوم) صار حسناً ـ لما فيه من قهر النفس الأمارة بالسوء التي هي عدو الله وعدوك ومنعها من شهواتها ـ بأمر الله، قال عليه الصلاة والسلام: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»[2] ولهذا سمي جهاد النفس بالجهاد الأكبر في قوله عليه الصلاة والسلام: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»[3] فصار حسناً بهذه الواسطة، لا أنه حسن في ذاته؛ لأنه تجويع النفس، ومنعُ نعم الله عنه، مع ورود النصوص المبيحة له، كقوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ﴾[4] وكقوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا﴾[5].

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٦١.

(٢) رواه البيهقي في الزهد، وفي كشف الخفاء ١/ ١٦٠.

(٣) قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء: رواه البيهقي بسند ضعيف عن جابر، ورواه الخطيب في تاريخه عن جابر.
وقال ابن حجر في تسديد القوس: هو مشهور على الألسنة، وهو من كلام إبراهيم بن عيلة. انظر كشف الخفاء.

(٤) سورة البقرة آية /٥٧/ .

(٥) سورة البقرة آية /١٦٨/ .

والحجِّ، فإنَّ هذهِ الأفعالَ بواسطةِ حاجةِ الفقيرِ، واشتهاءِ النفسِ، وشرفٍ في المكانِ، تضمَّنَتْ إغناءَ عبادِ اللهِ تعالى، وقهرَ عدوِّهِ، وتعظيمَ شعائرِهِ، فصارت حسنةً مِنَ العبدِ للربِّ عزَّتْ قدرتُه بلا ثالثٍ معنىً. . . .

لكونِ هذِه الوسائط ثابتةً بخلقِ اللهِ تعالى، مضافةً إليْهِ . . . .

(و) كذا (الحج) فإنه حسن بمعنى شرف البيت وزيارة أمكنة معظمة، عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها بأمره، لا أنه حسن لذاته؛ لأنه قطع المسافات البعيدة، وتحمل المشاق المعلومة الصعبة.

(فإن هذه الأفعال) المذكورة حسنة (بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس وشرف المكان، تضمنت إغناء عباد الله تعالى) في الزكاة (وقهر عدوه) في الصوم (وتعظيم شعائره) في الحج (فصارت حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى) أي أن هذه الوسائط لا تخرجها من أن تكون حسنة لعينها، فحاجة الفقير كان بخلق الله تعالى إياه على هذه الصفة، لا بصنع باشره الفقير بنفسه، وكون النفس أمارة بخلق الله تعالى إياه على هذه الصفة، لا لكونها جانية بنفسها، وشرف البيت بجعل الله تعالى إياه مشرفاً بهذه الصفة، وهو معنى قول المصنف رحمه الله: (لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة إليه) وبهذا تبين لنا أن هذه الوسائط المذكورة في هذه الأفعال لا تخرجها من أن تكون حسنة لعينها.

ولهذا جعلها الفقهاء عباداتٍ محضةً، وشرطوا لوجوبها الأهلية الكاملة. خلافاً للإمام الشافعي رضي الله عنه في الزكاة فقط؛ لأن وجوب الزكاة عنده متعلق بعين المال.

وحكمُ هذينِ النوعينِ واحدٌ: وهوَ أنّ الوجوبَ متى ثبتَ لا يسقطُ إلاَّ بفعلِ الواجبِ، أو باعتراضِ ما يُسْقِطُهُ بعينِهِ.

والّذي حَسُنَ لمعنىً في غيرِهِ نوعَانِ:

ما يحصلُ المعنَى بعدَهُ بفعلٍ مقصودٍ، كالوضوءِ، والسعيِ إلى الجمعَةِ ....

حكم القسم الأول وهو الحسن لعينه بنوعيه:

(وحكم هذين النوعين) أي ما حسن لمعنى في عينه، وما التحق بواسطة (واحد، وهو ان الوجوب متى ثبت) بالأمر (لا يسقط إلا بفعل الواجب) أي بأدائه (أو باعتراض ما يسقطه بعينه) بإسقاط من الآمر فيما يحتمل السقوط، إذ لا أثر له في إسقاط نفسه بلا واسطة، كالحيض والنفاس ونحوهما. ويحترز به عما وجب بغيره، فإنه يسقط بسقوط ذلك الغير، ويبقى ببقائه، كالوضوء للصلاة، والسعي إلى الجمعة.

القسم الثاني:

(والذي حسن لمعنى في غيره نوعان).

النوع الأول:

(ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود كالوضوء) اعلم أن الغير الذي شرع هذا المأمور به لأجله، وثبت الحسن له بواسطته، لا يحصل بعد حصول المأمور به إلا بفعل قصديّ، كفعل الصلاة بعد الوضوء، ولا تتأدى بمجرد الوضوء، بل بفعل مقصود بعده. فكان الوضوء بهذا المعنى حسناً لمعنى في غيره، وهو التمكن من أداء الصلاة، وما هو المقصود لا يصير مؤدًّى بعينه، لا حسناً لعينه؛ لأنه في نفسه تبرد وتطهر.

(و) كذلك (السعي إلى الجمعة) فإنه حسن لمعنى في غيره، وهو

وما يحصلُ المعنى بفعل المأمورِ بِهِ، كالصلاةِ على الميتِ. . . .
والجهادِ، وإقامةِ الحدود . . . .

التوصل به إلى أداء الجمعة، لا حسن له في نفسه؛ لأنه مشي ونقل أقدام وتعب، فكان حسنه لمعنى في غيره، وذلك المعنى مقصود بنفسه، لا يصير موجوداً بمجرد وجود المأمور به من السعي.

النوع الثاني:

(ما يحصل المعنى بفعل المأمور به، كالصلاة على الميت).

اعلم أن صلاة الجنازة ليست بحسنة في ذاتها، إذ هي بدون الميت عبث، وإنما صارت حسنة بواسطة إسلام الميت، وذلك معنى في غير الصلاة مضاف إلى كسب واختيار كان من العبد قبل موته، وبدون هذا الوصف يكون قبيحاً منهياً عنه، قال القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي: ألا ترى أن الميت لو لم يكن مسلماً كانت الصلاة عليه قبيحة منهياً عنها، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾[1] فثبت أن حسنها لمعنى في غيرها، وهو قضاء حق الميت المسلم.

(و) كذا (الجهاد) أي قتال المشركين حسن لمعنى في غيره، وهو كفر الكافر، أو قصده إلى محاربة المسلمين، لا في ذاته، لأنه تعذيب العباد وتخريب البلاد، فحُسنه بواسطة إعزاز الدين، وقهر أعداء المسلمين.

وكذلك القتال مع أهل البغي حسن لدفع فتنتهم ومحاربتهم عن أهل العدل.

(و) كذا (إقامة الحدود) حسن لمعنى في غيره وهو الزجر عن المعاصي المفضية إلى الفساد التي هي باختيار العباد، وتحقق صيانة

(١) سورة التوبة آية / ٨٤/ .

فإنَّـمَا فيْهِ الحسْنُ ـ من قضاءِ حقِ المسلمِ وكبْتِ أعداءِ اللهِ تعالى، والزجْر عن المعاصي ـ يحصلُ بنفسِ الفعلِ.

وحكمُ هذينِ النوعين ....

الضروريات الخمس التي هي حفظ الدين والنفس والمال والعقل والعرض.

فإقامة الحدود ليست حسنة في ذاتها؛ لأنها تعذيب للعباد لكنها حسنة لغيرها وهو الزجر كما ذكرنا، ولكن لا يتم ذلك إلا بحصول ما لأجله كان حسناً. لذلك قال المصنف رحمه الله: (فإنما فيه الحسن من قضاء حق المسلم، وكبت أعداء الله تعالى، والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل) وهو الصلاة على الميت، والجهاد، وإقامة الحدود، من غير توقف على فعل آخر، لذا كانت الوسائط هنا، وهي إسلام الميت، وكفر الكافر، وارتكاب المنهي عنه، معتبرةً مضافة إلى العبد، دون الزكاة والصوم والحج هناك؛ لأنها وإن كانت بتقدير الله تعالى ومشيئته فهي تثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعيته، ولذا وجب اعتبارها هنا، وإذا كانت كذلك كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها؛ لأن العبادة تتم بالعبد للرب عزت قدرته فتكون الواسطة المضافة إلى غير الله تعالى غير فعل العباد صورة ومعنى، بخلاف تلك الوسائط، فإنها تثبت بصنع الله تعالى، لا صنع للعبد فيها، فسقط اعتبارها، فبقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة[1].

حكم القسم الثاني وهو ما حسن لمعنى في غيره بنوعيه:

(وحكم هذين النوعين) وهما ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود،

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

كالوضوء، والسعي إلى الجمعة. وما يحصل المعنى بفعل المأمور به، كالصلاة على الميت، والجهاد، وإقامة الحدود (واحد: وهو بقاء الواجب لوجوب الغير، وسقوطه بسقوط الغير).

أما الـوضوء فبيـانـه:

أنه واجب لوجوب الصلاة، وهو أيضاً شرط لصحة الصلاة، وبدون الوضوء لا يجوز أداء الصلاة من المحدث؛ لأن من شرط الجواز الطهارة من الحدث، فإذا سقطت الصلاة بحيض أو نفاس سقط وجوب الوضوء.

وأما السعي فبيـانـه:

أنه وجب لوجوب صلاة الجمعة، إلا أن مع انعدام السعي يتم أداء الجمعة، كما لو حُمل مكرهاً إلى الجامع، أو كان معتكفاً فيه، فصلى الجمعة، سقط اعتبار السعي، وإذا سقطت الجمعة عنه لمرض أو سفر سقط السعي.

وأما الصلاة على الميت فبيـانـه:

أنها تسقط بعارض مضاف إلى اختياره من بغي، أو قطع طريق، وإذا قام به الولي مع بعض الناس يسقط عن الباقين[1].

وأما الجهاد فبيـانـه:

أنه افترض لكفر الكافر، أو قصدِه محاربةَ المسلمين، وهو مضاف إلى اختيـاره، ويسقـط بانعـدام المعنى الذي لأجله كان يفترض، بأن تُـصـوِّرَ

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٦٢.

إسلامُ الخلق عن آخرهم، لا تبقى فرضيته، إلا أنه خلاف للخبر[1].

توضيحه:

أنه إذا لم تنكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض، ووجب القتال ثانياً، ولو تصور إسلام الخلق عن آخِرهم لا تبقى فرضية الجهاد، ويسقط فرض القتال، وإن كان ذلك خلافَ الخبر في الظاهر، وهو قول النبي ﷺ: «لن يبرح هذا الدين قائماً يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة»[2] وعن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال»[3].

فالسبب الموجب لقتال المشركين هو «الكفر» والإيجاب مترتب عليه، فإذا زال السبب الموجب بتصور إسلام جميع الخلق زال الإيجاب وهو «القتال». ومن المعلوم أن الأصل في النصوص التعليل عند جمهور العلماء؛ لأن الأحكام لم تشرع إلا بأسباب أو علل، فإذا زالت الأسباب أو

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٦٢.

(٢) أخرجه مسلم في الإمارة، باب قوله: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق. وأحمد عن جابر بن سمرة ٥/ ١٠٣.

(٣) أصله في البخاري في المناقب، باب سؤال المشركين أن يريهم النبي آية فأراهم انشقاق القمر، وفي الاعتصام بالكتاب والسنة: باب قول النبي: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، وفي التوحيد، باب قول الله تعالى: إنما قولنا لشيء...

وكذلك في مسلم في كتاب الإمارة، باب قوله: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم، وأبو داود واللفظ له في الجهاد، باب في دوام الجهاد. وأحمد عن عمران بن حصين ٤/ ٤٢٩.

العلل الموجبة للأحكام فإن الأحكام تزول بزوالها، وتنعدم بعدمها. ألا ترى أن المؤلفة قلوبهم كانوا مصرفاً من مصارف الزكاة بعلة غير علة الحاجة، وهي إعلاء كلمة الله عز وجل وإعزاز دينه بالإحسان إليهم، إلا أن الحكم في حقهم وهو إعطاؤهم مال الزكاة قد انتفى لانتفاء علته بدخولهم في الإسلام فكذا ههنا.

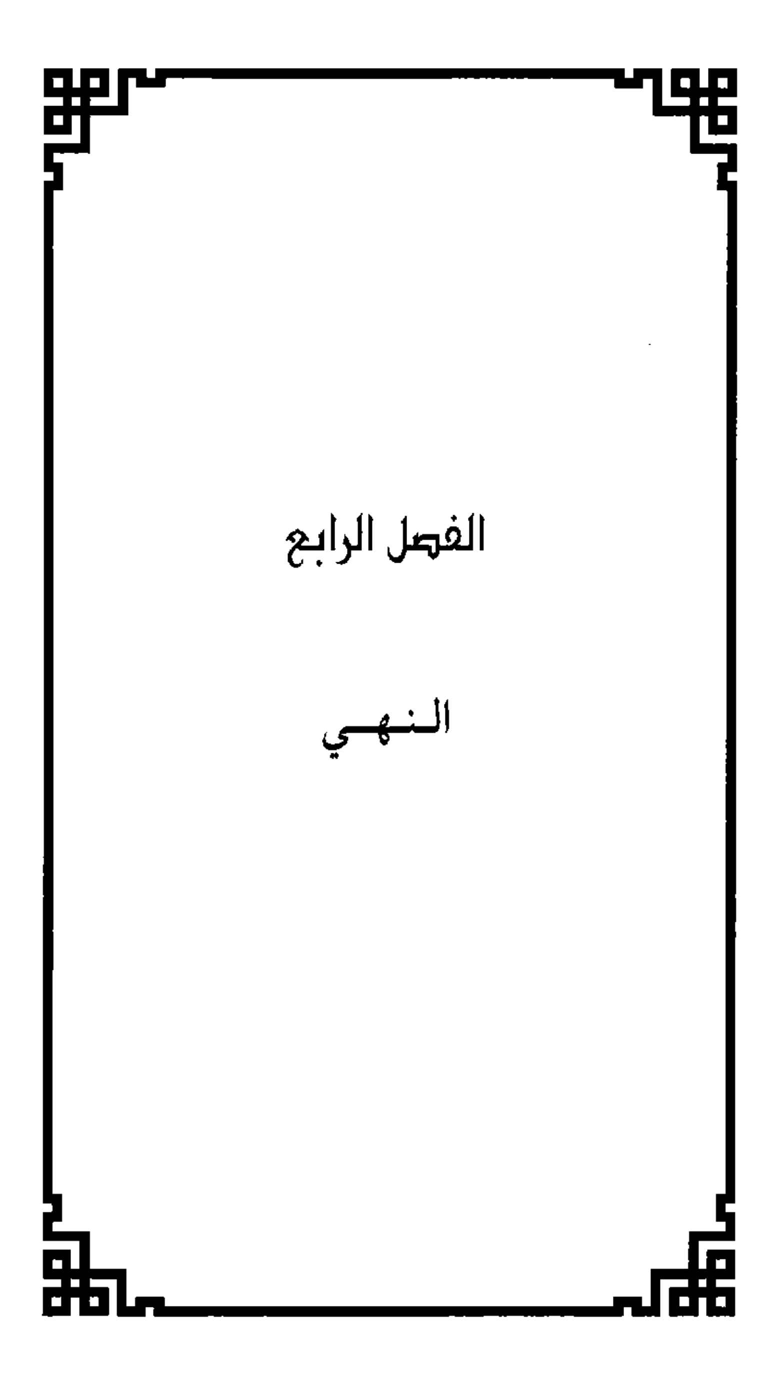
فزوال الحكم بزوال علته إنما يصح فيما إذا كانت علته مستنبطة، كما في الخمر إذا تخلل وزال عنه الإسكار يصبح حلالاً، وكما في الجهاد.

أما إذا كانت العلة قاصرة على مورد النص أو الإجماع فلا يلزم من زوالها زوال الحكم معها، كما في الرَّمَل بين العَلَمين في السعي، فإنه شرع لإظهار قوة المسلمين وشوكتهم، وهو في يومنا هذا لا معنى له، لكن الحكم وهو «الرمل» بقي مشروعاً رغم زوال علته؛ لأن ثبوتها قاصر على مورد النص، فشأن حكمها الدوام ولو زالت.

وبهذا يثبت أن علة قتال الكفار هو الكفر، والإضافة دليل السببية، وأقواها هو الاختصاص. ويثبت أيضاً أن فرض القتال يبقى قائماً ودائماً ما دام الكفر موجوداً.

وأنَّ فرض القتال يسقط أو يزول إذا زال الكفر، بأن لم يبق كافر على وجه الأرض. والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

* * *



الفصل الرابع

النهي

الفصل الرابع
النهي

النهي

اعلم أن النهي ضد الأمر، فالنهي: ترك الفعل، كما أن الأمر طلب الفعل. والنهي: يقتضي قبح المنهي عنه شرعاً، كما أن الأمر يقتضي حسن المأمور به شرعاً، والكلام في النهي من حيثيات متعددة.

أما من حيث اقتناصه بالحد:

فالنهي لغة: «المنع» ومنه النُهى للعقول؛ لأنها تنهى عن القبيح[1]. فصيغة النهي لبيان أن الفعل المنهي عنه ينبغي أن لا يكون.

واصطلاحاً: «هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه»[2] فهو لطلب مقتضى الامتناع عن الإيجاد على أبلغ الوجوه، مع بقاء اختيار المخاطب فيه[3].

هذا من حيث الحد: وأما من حيث الصيغة:

فإن صيغة النهي وإن كانت مترددة بين التحريم والكراهة وغير ذلك،

---

(١) مختار الصحاح ص ٢١٩.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي. «مبحث النهي»

(٣) انظر أصول السرخسي ١/ ٧٩.

. . . .

فهي مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق، قاله الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه[1].

وذكر في «الأم»[2]: أصل النهي أن كل ما نهى الله عنه فهو محرم حتى تأتي عنه دلالة تدل على أنه إنما نهي عنه لمعنى غير التحريم. اهـ

بقي الكلام في أن صيغة النهي حقيقة في التحريم دون الكراهة، أم على العكس، أم مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظي، أو المعنوي، أم الوقف.

والقول المختار في ذلك كله أنها حقيقة في التحريم، هذا من حيث الصيغة.

وأما من حيث الموجب:

فموجب النهي عند الجمهور: وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه.

وأما من حيث الحكم:

فحكم النهي: ضرورة الفعل المنهي عنه حراماً، وثبوت الحرمة فيه، فإن النهي والتحريم واحد، وموجب التحريم هو الحرمة.

وأما من حيث المقتضي:

فإن النهي يقتضي قبح المنهي عنه شرعاً؛ لأن الحكيم لا ينهى عن

---

(١) انظر الرسالة للإمام الشافعي ص/ ٢١٠/ وما بعدها.
(٢) انظر الأم ٧/ ٢٩١.

. . . .

الفعل إلا لقبحه، كما أنه لا يأمر بالفعل إلا لحسنه. قال تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٩٠ ﴾[1] فكان القبح من مقتضياته.

قال الإمام السرخسي في أصوله[2]: ألا ترى أن التحريم لما كان ضد الإحلال كان مقتضى أحدهما ضد مقتضى الآخر، ولأن صاحب الشرع جاء بتتميم المحاسن ونفي القبائح، فكان نهيه موجباً قبح المنهي عنه، كما كان أمره موجباً صفة الحسن للمأمور به. اهـ.

* * *

(١) سورة النحل آية / ٩٠/ .

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ٧٩.

أقسام القبح

ينقسم القبح إلى قسمين، ما قبح لعينه وما قبح لغيره.

القسم الأول: ما قبح لعينه، يتنوع إلى نوعين. ما قبح لعينه وضعاً، وما التحق به بواسطة.

النوع الأول:

(ما قبح لعينه وضعاً، كالكفر والعبث).

اعلم أن الكفر قبيح لذاته، يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع؛ لأن قبح كفران المنعم مركوز في العقول بحيث لا يتصور زواله، ولهذا لا يتصور نسخ حرمة الكفر، كما لا يتصور نسخ وجوب الإيمان بالله عز وجل.

وأما العبث، فإن واضع اللغة وضع هذا الاسم لما يكون خالياً من الفائدة، فهو عبارة عن فعل خال من الحكمة والفائدة والغرض، وليس له عاقبة حميدة، يعرف قبحه بمجرد العقل دون توقف على الشرع، ولهذا كان الاشتغال به تضييعاً للوقت بلا فائدة، وقبحُه لا يخفى على ذوي الألباب.

إلا أن الشرع قد ورد بالنهي عن الكفر، قال تعالى: ﴿وَٱشْكُرُواْ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾[1] فكان قبيحاً شرعاً، وكذلك العبث، فإن مبنى الشرع في أحكامه لا يخلو من فائدة، فما يخلو من فائدة يكون قبيحاً شرعاً، كاللواطة، فالغرض من اقتضاء الشهوة شرعاً هو النسل، وهذا لا يتم إلا

(١) سورة البقرة آية /١٥٢/.

ومَـا التَحَـقَ بـهِ بـواسطَـةِ عـدَمِ الأهليـةِ والمحلّيَـةِ شـرعَـاً، كصـلاةِ المُحْدِثِ. . . .
وبيع الحُرِّ، والمضامِيْنِ، والملاقِيْحِ . . . .

بوضع الشهوة في مكان يتخلق فيه الولد، والدبر ليس محلاً له أصلاً فكان قبيحاً شرعاً.

الـنوع الثاني:

(وما التحق به) أي بالقبيح لعينه (بواسطة عدم الأهلية والمحلية شرعاً، كصلاة المحدث) فإن صلاته وإن كانت حسنة بذاتها إلا أن الشرع لمّا قصر أهلية العبد لأداء الصلاة على حال الطهارة من الحدث صار فعل صلاته مع الحدث عبثاً، كصلاة المجنون، فالتحق بالقبيح لعينه وضعاً بواسطة عدم الأهلية والمحلية شرعاً.

(و) كذلك (بيع الحر) فإنه قبيح شرعاً؛ لأن البيع وإن كان مما يتعلق به مصالح العباد ومنفعتهم، لكن الشرع قصر محله على مال متقوّم. فصار البيع شرعاً مبادلة مال بمال، والحر ليس بمال، فالتحق بالقبيح لعينه وضعاً، بواسطة عدم الأهلية والمحلية شرعاً.

(و) كذلك بيع (المضامين[1] والملاقيح[2]) قبيح شرعاً؛ لأن البيع

---

(١) المضامين: هو ما تضمنه أصلاب الفحول، جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى يضمنه يقال: ضمن كتابه كذا وكذا.
ومعنى النهي فيه: أن الماء قبل أن يخلق منه الحيوان ليس بمال فصار بيعه عبثاً لحلوله في غير محله.

(٢) الملاقيح: أي ما في البطون من الأجنة، جمع ملقوح أو ملقوحة من لقحت الدابة إذا حبلت وصورة البيع فيه: أن يقول بعت الولد الذي سيحصل من هذا=

وحكمُ النهيِ فيْهِ لبيانِ أنَّهُ غيْرُ مشْروعٍ أَصْلاً. . . .
ومَا قَبُح لمعنىً في غيرِهِ: وهوَ نوعَانِ. مَا جاورَهُ المَعنى جميْعَاً: كالبيْعِ وقتَ النِّداءِ

مبادلة مال بمال شرعاً، وهو مشروع لاستنماء المال به، والمال في الصلب والرحم لا مالية فيه، فلم يكن محلاً للبيع شرعاً.

(وحكم النهي فيه) أي في القسم الأول وهو ما قبح لعينه بنوعيه وضعاً وشرعاً (أنه غير مشروع أصلاً) لأن المشروع لا يخلو من حكمة، ولا تصور لذلك بدون الأهلية والمحلية، لأن ما قبح لعينه لا يتصور أن يكون مشروعاً بوجه من الوجوه.

ثم إن كان النهي عنه أي ما قبح لعينه من الأفعال الحسية كالزنا وشرب الخمر يبقى النهي على حقيقته مع تحقق القبح فيه.

وإن كان من الأفعال الشرعية كبيع الحر والمضامين والملاقيح صار النهي فيه بمعنى النفي مجازاً لعلاقة المشابهة بين النفي والنهي، فإن كلاً منهما يقتضي عدم الفعل، وإن كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد، واقتضاء النفي العدم من الأصل.

القسم الثاني: (ما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان): ما جاوره، وما اتصل به.

النوع الأول:

(ما جاوزه المعنى جميعا) أي ما جاوره المعنى الموجب للقبح من حيث اجتماعهما معاً مع تصور انفكاكهما (كالبيع وقت النداء) فإنه منهي

= الفحل، أو هذه الناقة. وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبي ﷺ عن ذلك.

عنه لما فيه من الاشتغال عن السعي إلى الجمعة بغيره بعدما تعين لزوم السعي بقوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾[1] فالنهي متعلق بالإخلال بالسعي الواجب إلى الجمعة حقيقة، وهو أمر مجاور للبيع غير متصل به وصفاً، لأنه قابل للانفكاك عنه، فإن البيع يوجد بدون الإخلال بالسعي بأن يتبايعا في الطريق ذاهبين إلى الجمعة من غير توقف، والإخلال بالسعي يوجد بدون البيع، بأن يمكث في الطريق من غير بيع.

بهذا ثبت أن المعنى مجاور منفك في الجملة.

(و) كذلك (الصلاة في الأرض المغصوبة) منهي عنها، والنهي متعلق بشغل ملك الغير بنفسه حقيقة، وهو معنى مجاور قابل للانفكاك غير متصل به وصفاً، إذ شغل الأرض قد يوجد بغير صلاة، والصلاة قد توجد بغير شغل الأرض.

فثبت أن المعنى مجاور منفك في الجملة.

(و) كذلك (الوطء في حالة الحيض) أي وطء الرجل زوجته في حالة الحيض، فإنه حرام منهي عنه، قال تعالى: ﴿فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾[2] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ فالنهي لمعنى الأذى فهو متعلق به يدل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى﴾ واستعمال الأذى معنى مجاور للوطء غير متصل به وصفاً. ولهذا جاز له أن يستمتع بها فيما سوى موضع خروج الدم في قول محمد رحمه الله؛ لأنه لا يجاور فعله استعمال الأذى، وفي قول أبي حنيفة رضي الله عنه يستمتع بها فوق

(١) سورة الجمعة آية / ٩/ .

(٢) سورة البقرة آية / ٢٢٢/ .

وحكْمُـهُ: أنْ يكونَ مشْروعَاً صحيْحاً بعْـدَ النَّـهْيِ. ولهذا قلْنَـا: إنَّ وطأَها في حالةِ الحيْضِ يُحَـلِّـلُـهَا للزوْجِ الأوَّلِ، ويَـثْـبُـتُ بهِ إحصَانُ الواطِـيءِ. ومَا اتـصلَ بـهِ المعنـى وصْـفَـاً كالبيْـعِ الفـاسِـدِ . . . . .

المئزر، ويجتنب ما تحته احتياطاً؛ لأنه لا يأمن الوقوع في استعمال الأذى إذا استمتع بها في الموضع القريب من موضع الأذى[1].

(**وحكمه**) أي حكم ما قبح لمعنى مجاور (أن يكون مشروعاً صحيحاً بعد النهي) لأن القبح لمّا كان لفعل آخر غير الصلاة والبيع والوطء، لم يكن مؤثراً في أصل المشروع أو وصفه، فأوجب الكراهة دون الفساد. حتى إن البيع وقت النداء ينعقد موجباً للملك من غير توقف على القبض، ويتأدى الفرض بالصلاة في الأرض المغصوبة، خلافاً للإمام أحمد رضي الله عنه في الصلاة في الأرض المغصوبة، فإن النهي عنها عنده موجب للفساد.

(ولهذا) أي ولأن حكم هذا النوع يكون مشروعاً صحيحاً بعد النهي (قلنا: إن وطئها في حالة الحيض يحللها للزوج الأول) فيما إذا طلقها الزوج الأول ثلاثاً، وتزوجت بآخر؛ لأن حرمة وطء الحائض لمعنى مجاور كما ذكرنا يقبل الانفكاك، فلا يمنع من إحداث الحل.

(ويثبت به إحصان الواطيء) أيضاً يعني إذا تزوج امرأة ووطئها في حالة الحيض يصير محصناً بهذا الوطء، كما لو وطئها في حالة الطهر، حتى لو زنى بعد ذلك كان حدُّه الرجمَ، دون الجلد.

والـنوع الثاني:

(ما اتصل به المعنى وصفاً كالبيع الفاسد) أي كالبيع بشرط لا يقتضيه عقد البيع.

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٨٠ ـ ٨١.

وصومِ يومِ النَّحْرِ.

والنهيُ عنِ الأفعالِ الحسِّيَّةِ يقَعُ على القسْمِ الأوَّل . . . .

صورتـه «باع عبداً بشرط أن لا يخدم المولى» شرط على خلاف مقتضى العقد يفسد البيع، ولا يكون قبيحاً بأصله لوجود ركن البيع وصدوره من أهله في محله، لكن يكون قبيحاً وصفاً؛ لأنه اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفاً له.

(و) كذلك (صوم يوم النحر) صحيح بأصله فاسد بوصفه؛ لأن المعنى الموجب للقبح غير الصوم، فإن الصوم هو الإمساك عن المفطرات الثلاث: الجماع والأكل والشرب نهاراً مع النية، فهو في نفسه حسن، لكنه قبيح لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل أدائه، وهو أنه يوم عيد وضيافة، والوقت داخل في تعريف الصوم، فكان الخلل الصادر فيه من قبل الوقت بمنزلة الوصف له؛ إذ لا يتصور انفكاكه عنه، ولما كان المعنى الموجب للقبح ههنا بمنزلة الوصف له، كان أشدَّ اتصالاً به وقبحاً من المجاور، لذا أوجب القبح ههنا فسادَ المشروع، وفي المجاورِ الكراهةَ، ليكون الحكم ثابتاً بقدر دليله.

(والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول) أي يقع على ما قبح لعينه بالاتفاق.

اعلم أن الأفعال الحسية: هي التي تعرف حساً من غير توقف على الشرع كالزنا، والقتل، وشرب الخمر، فالنهي عنها يحمل على ما قبح لعينه بلا خلاف.

بيـانـه:

أن الأصل ثبوت القبح باقتضاء النهي فيما أضيف إليه النهي لا فيما لم يضف إليه، فلا يترك هذا الأصل من غير ضرورة، ولا ضرورة ههنا؛ لأنه

وقالَ الشافعيُّ رضيَ اللهُ عنهُ: إنَّهُ في البابيْنِ ينصرفُ إلى القسْمِ الأوَّلِ إلاّ بدليلٍ، ويكونُ نسْخاً لِمَا كانَ مشروعاً؛ لأنَّ النهيَ في اقتضاءِ القبحِ حقيقةٌ، كالأمرِ في اقتضاءِ الحُسْنِ، فينصرفُ مطلَقُهُ إلى الكاملِ مِنهُ كالأمْرِ . . . .

أمكن تحقيق هذه الأفعال مع صفة القبح؛ لأنها توجد حساً فلا يمتنع وجودها بسبب القبح إلا إذا قام الدليل على خلافه كالوطء في حالة الحيض فإنه منهي عنه لغيره وهو «الأذى» كما ذكرنا.

(والنهي عن الأفعال الشرعية يقع على القسم الأخير) أي يقع على ما قبح لغيره.

الأفعال الشرعية: هي التي يتوقف حصولها وتحققها على الشرع، كالصلاة والصوم والبيع وسائر العبادات والمعاملات، يقع على ما قبح لغيره متصلاً به وصفاً، حتى يبقى المنهي عنه بعد النهي مشروعاً بأصله عند الحنفية، وإن لم يكن مشروعاً بوصفه، خلافاً للشافعي رضي الله عنه.

(وقال الشافعي رضي الله عنه: إنه) أي إن النهي المطلق الخالي من قرينة (ينصرف إلى القسم الأول) أي ينصرف إلى ما قبح لعينه (في البابين) أي في النوعين وهما الأفعال الحسية، والأفعال الشرعية، مع انتفاء المشروعية (إلا بدليل) كوطء الحائض مثلاً. (ويكون نسخاً لما كان مشروعاً) أي لا يتصور أن يكون مشروعاً بعد النهي؛ لأن أدنى درجات المشروع أن يكون مباحاً يصح الإقدام عليه، والقبيح لعينه حرام في نفسه، فكان النهي عنه نسخاً لمشروعيته فلم يحتج إلى بقاء تصوره بعد النسخ. ثم علل الشافعي رضي الله عنه بقوله: (لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة، كالأمر في اقتضاء الحسن) هذا قول بالكمال (فينصرف مطلقة إلى الكامل منه، كالأمر) فإن الكمال في القبح أن يكون في عين المنهي عنه، كما أن

ولا يلزمُ الظهارُ، لأن كلامنا في حكمٍ مطلوبٍ تعلَّقَ بسببٍ مشروعٍ أنَّـهُ أبقيَ سبباً والحكمُ بهِ مشروعاً معَ وقوعِ النهيِ عليْهِ.

فأمَّا مَا هو جزاءٌ شُرِعَ زاجراً فتعتمدُ حرمتُهُ سَبَبَهُ كالقصاصِ.

ولنا: ....

الكمال في الحسن أن يكون في عين المأمور به، فكان هذا هو الموجب الأصلي عند الشافعي رضي الله عنه فوجب القول به.

(ولا يلزم الظهار) أي لا يلزم على ما ذكر «الظهار» فإنه تصرف منهي عنه محظور، وقد انعقد سبباً للكفارة بعدما صار منهياً عنه، ولم ينعدم بالنهي، (لأن كلامنا) في النهي الوارد (في حكم مطلوب) شرعاً كالبيع للملك والنكاح للحل (تعلق بسبب مشروع أنه أبقي سبباً والحكم به مشروعاً مع وقوع النهي عليه) أم لا، والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعاً، بل هو حرام، فإنه منكر من القول وزور، والكفارة إنما وجبت جزاء لتلك الجريمة، وثبوت وصف الخطر في السبب لا يخرج السبب من أن يكون صالحاً لإيجاب الخير، بل يحققه، كما في القتل العمد فإنه محظور، ثم إنه أوجب القصاص جزاء، وثبوت وصف الحظر فيه لم يخرجه من أن يكون صالحاً لإيجاب الخير، بل هو المؤثر في إيجاب الخير، فكذا الظهار، كذا ذكره الشافعية في أصولهم.

(فأما ما هو جزاءٌ شرع زاجراً فتعتمد حرمته سَبَبَه، كالقصاص) ليس بحكم مطلوب بسبب مشروع، بل جزاء شرع زاجراً، فاعتمد حرمة سببه.

(ولنا) أي للحنفية ما احتج به الإمام الرباني محمد بن الحسن الشيباني

أنَّ النهيَ يُرادُ به عدمُ الفعلِ مضافاً إلى اختيارِ العبادِ وكسْبِهِمْ فيعتمدُ التصورَ، ليكونَ العبدُ مبتلىً بينَ أنْ يَكُفَّ عنْهُ باختيارِهِ، فيثابَ عليْهِ، وبينَ أنْ يفعلَهُ باختيارِهِ فيعاقبَ عليْهِ، هوَ الحكمُ الأصليُّ في النَّهْيِ.

رحمه الله في كتاب الطلاق[1]: أن صيام العيد وأيام التشريق منهي عنه، والنهي لا يقع على ما لا يتكوّن.

بيانه:

(أن النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم، فيعتمد التصور، ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره، فيثاب عليه، وبين أن يفعله باختياره، فيعاقب عليه) هذا (هو الحكم الأصلي في النهي) لغة وعرفاً وشرعاً.

أما لغة: فلأنه متعدٍ لازمه انتهىٰ: يقال: نهيته فانتهى، كما يقال: أمرته فائتمر، والائتمار والامتناع واحد.

وأما عرفاً: فلأنه يستقبح أن يقال للأعمى لا تبصر، وللإنسان لا تَطِرْ.

وأما شرعاً: فكما ذكره المصنف رحمه الله من تحقق الابتلاء به، والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضياته الشرعية، فكان اعتبار الموجب الأصلي الذي لا وجود لحقيقته بدونه شرعاً وعرفاً ولغة أولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعاً لا لغة.

توضيحه:

أن النهي كما يوجب تصور المنهي عنه، يقتضي قبحه أيضاً، فإن أمكن الجمع بين تصور المنهي عنه وقبحه وجب العمل به، وإلا وجب ترجيح

---

(١) انظر كشف أسرار البزدوي بحاشية عبد العزيز البخاري ١/ ٥٤٢ نقلاً عن الإمام محمد رحمه الله.

. . . .

أحدهما، ففي الفعل الحسي أمكن الجمع بينهما؛ لأن وجوده لا يمتنع بسبب القبح، فأما التصرف الشرعي فلا يمكن الجمع بينهما؛ لأنه لا يتحقق مع القبح، فوجب الترجيح:

ثم إما أن يترجح جانب القبح، كما هو مذهب الشافعي رحمه الله.

أو جانب التصور، كما هو مذهب الحنفية. فرجح الحنفية جانب التصور على جانب القبح من وجوه:

الـوجه الأول: أن القول بالتصوّر هو الموجب الأصلي للنهي لغة وعرفاً وشرعاً كما ذكرنا.

الـوجه الثاني: أن مع اعتبار جانب التصور أمكن اعتبار جانب القبح أيضاً ولا تنافي في ذلك لاختلاف الجهة، فإن جهة القبح ترجع إلى الوصف وجهة التصور ترجع إلى الأصْل، فكان فيه جمع بين الأمرين معاً. أما لو رجحنا جانب القبح على جانب التصور فلا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه من الوجوه، أي لا يمكن الجمع، فكان ترجيح جانب التصور أولى.

الوجه الثالث: أن اعتبار جانب القبح يؤدي إلى إبطال حقيقة النهي؛ لأنه حينئذ يصير نسخاً، وهو غير النهي حداً وحقيقة، وفي إبطاله إبطال القبح الذي ثبت بطريق الاقتضاء، لأن في إبطال المقتضى إبطال المقتضي ضرورة، فكان اعتبار القبح وإثباته في عين المنهي عنه عائداً على موضوعه بالنقض، وذلك باطل، وليس في اعتبار جانب التصور ذلك، وفيه تحقيق النهي في رعاية مقتضاه، فكان اعتباره أولى[1].

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ٥٤٢.

فَأَمَّـا القبحُ فوْصفٌ قائمٌ بالنهْيِ يَـثبتُ مقتضىً تحقيقـاً لحكمِهِ، فلا يجوزُ تحقيقُـهُ على وجهٍ يبطلُ بِهِ ما أوجبَـهُ واقتضَاهُ، بل يجبُ العملُ بالأصلِ في موضعِهِ والعملُ بالمقتضى بقَـدْرِ الإمكانِ، وهو أن يُجعلَ القبحُ وصفاً للمشروعِ، فيصير مشروعـاً بأصلهِ، غيرَ مشروعٍ بوصفِهِ، فيصير فاسِداً، مثلَ الفَاسدِ من الجواهرِ ....

(فأما القبح فوصف قائم بالنهي) أي بالمنهي عنه (يثبت مقتضى تصحيحاً لحكمه) لا لإبطاله (فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما أوجبه واقتضاه) لأنه يعود على موضوعه بالنقض (بل يجب العمل بالأصل) بإبقاء مشروعيته، ليبقى النهي على حقيقته (في موضعه و) يجب (العمل بالمقتضى بقدر الإمكان، وهو أن يجعل القبح وصفاً للمشروع) رجوعاً إلى وصف المنهي عنه، لا إلى ذاته. (فيصير مشروعاً بأصله، غير مشروع بوصفه، فيصير فاسداً، مثل الفاسد من الجواهر)[1] لأن فيه تركَ الانتهاء الواجب بالنهي، وهذا فيما لم يتعذر الجمع فيه بين صفة الحرمة وبقاء الأصل، كالعقود الحكمية، والعبادات الشرعية.

أما إذا تعذر الجمع بينهما كالنهي عن النكاح بغير شهود، فتنعدم المشروعية ضرورة، ويكون ذلك نسخاً من طريق المعنى في صورة النهي، لا أن يكون نهياً حقيقة، وسيأتي بيانه.

وبهذا يتبين الفرق بين الأفعال الحسية والعقود الشرعية، فإنه ليس من ضرورة حرمة الأفعال الحسية انعدام التكوّن، فيكون تأثير التحريم في إخراجها من أن تكون مشروعة أصلاً، وإلحاقها بما هو قبيح لعينه، أما

---

(١) يقال لؤلؤة فاسدة إذا ذهب لمعانها وبقي أصلها، فكذا التصرف الفاسد وهو ما كان مشروعاً بأصله باقياً على مشروعيته غير مشروع بوصفه لفساده.

ولا تنافي، فالمشروعُ يحتملُ الفسادَ بالنهي، كالإحرامِ الفاسِد؛ فوجبَ إتيانُهُ على هذا الوجهِ رعاية . . . .

العقود الشرعية فمن ضرورة حرمة الأفعال بقاء أصلها مشروعاً، إذ لا تكوّن لها إذا لم تبق مشروعة، وبدون التكوّن لا يتحقق تحريم فعل الأداء، وكذلك العبادات الشرعية، فكان في إبقاء المشروع مشروعاً مراعاة حقيقة النهي، لا أن يكون تركاً للحقيقة، كما هو عند الشافعية.

توضيحه:

أن صفة الفساد للعقد لا تكون إلا عند وجود العقد، فإن الصفة لا تسبق الموصوف، وكذلك فساد المؤدَّى من الصوم مثلاً، لا يسبق الأداء، ولا أداء إذا لم يبق مشروعاً، فتبين أنه بقي مشروعاً، والمشروعات لا تكون قبيحة لعينها، فعرفنا أن القبح لوصف اتصل به، فصار به الأداء قبيحاً فاسداً (ولا تنافي) بين المشروعية والقبح (فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي، كالإحرام الفاسد) فإن المحرم بالحج لو جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه، وعليه القضاء في العام القابل، مع بقاء إحرامه، ووجب عليه المضي في ذلك، ووجب عليه الجزاء بارتكاب المحظور في هذا الإحرام.

وبهذا يتبين أن أصل الإحرام باق، وإن كان قبيحاً لمعنى اتصل بوصفه وهو الفساد، وفساد الإحرام بالجماع حكم ثابت شرعاً، وإلى الشرع ولاية إعدام أصل الإحرام، فلو كان من ضرورة صفة الفساد انعدام الأصل في المشروعات، لكان الحكم بفساده شرعاً معدماً لأصله، وليس كذلك.

فالحنفية أثبتوا أصل النهي، وجعلوه موجباً للانتهاء، ثم أثبتوا المقتضى بحسب الإمكان على وجه لا يبطل به الأصل، فإن القبح إذا كان في وصف الشيء لا يعدم أصله، وفي هذا مراعاةٌ لحقيقة موجب النهي، وإثباتُ مقتضاه بحسب الإمكان لذا (وجب إتيانه على هذا الوجه، رعاية

لمنازلِ المشروعاتِ، ومحافظة لحدودِهَا.

وعلى هذَا الأصْلِ قلْنَا: إنَّ البيعَ بالخمرِ مشروعٌ بأصلِهِ، وهوَ وجودُ ركنِهِ في محلهِ، غيرُ مشروعٍ بوصفهِ، وهوَ الثمنُ؛ لأنَّ الخمرَ مالٌ غيرُ متقوَّمٍ، فيصلحُ ثمناً منْ وجهٍ دونَ وجْهٍ، فصارَ فاسِدَاً لا باطِلاً. . .

لمنازل المشروعات، ومحافظة لحدودها).

(وعلى هذا الأصل) وهو أن النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها (قلنا: إن البيع بالخمر مشروع بأصله، وهو وجود ركنه) الإيجاب والقبول (في محله) من غير خلل، (غير مشروع بوصفه، وهو الثمن).

اعلم أن البيع مبادلة مال بمال عن تراضٍ، يشتمل على أصل وتبع وحكمة.

الأصل فيه: هو المبيع دون الثمن.

والتبع: هو الثمن دون المبيع.

وحكمة مشروعيته: هي دفع حاجة الناس.

ومسألتنا هذه وهي: البيع بالخمر، منهي عنه بوصفه وهو «الثمن» (لأن الخمر مال غير متقوم، فيصلح ثمناً من وجه دون وجه، فصار فاسداً لا باطلا) لوقوع الخلل في التبع الذي هو جار مجرى الوصف، لتوقفه على الأصل توقف الوصف على الموصوف. أما من حيث أصله فمشروع، لوجود ركنه، وهو الإيجاب والقبول، ووقوعِه في محله من غير خلل، كما ذكرنا.

والبيع بالخمر بخلاف البيع بالميتة أو الدم، فإن البيع بالميتة والدم

وكذلكَ بيعُ الربا غيرُ مشروعٍ بوصْفِهِ، وهوَ الفضْلُ في العِوَضِ، وكذلكَ الشرطُ الفاسِدُ بمعنى الرِّبَا، . . . . .

باطل، لعدم وجود ركنه؛ لأنه ليس بمال في الحال ولا في المآل، فوقع العقد به بلا ثمن فبطل.

(وكذلك) مثل البيع بالخمر (بيع الربا) وهو: معاوضة مال بمال في أحد الجانبين، فضل خال من العوض، مستحق بعقد المعاوضة، (غير مشروع بوصفه، وهو الفضل في العوض) إذ بالفضل تفوت المساواة التي هي شرط الجواز، والفضل تبع كالوصف، فلا ينعدم به أصل المشروع، لوجود ركنه، وهو الإيجاب والقبول، الصادر من أهله، المصادف محله، فكان زائداً على أصل العقد، وبه تثبت صفة الفساد والحرمة.

ودليل النهي عن بيع الربا قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[1].

وقول النبي ﷺ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا الوَرِقَ بالوَرِقِ إلا سواء بسواء»[2].

(وكذلك) مثل بيع الربا (الشرط الفاسد) وهو الذي لا يقتضيه عقد البيع، ولأحد المتعاقدين فيه نفع، أو للمعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق، منهي عنه، لما روى أن النبي ﷺ: «نهى عن بيع وشرط»[3] فهو (بمعنى الربا) من حيث إنه لا ينعدم به أصل المشروع، لوجود ركنه

---

(١) سورة البقرة آية / ٢٧٥/.

(٢) رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي ومالك وأحمد انظر جامع الأصول ١/٥٤٦ _ ٥٥٠.

(٣) تقدم تخريجه.

وكذلكَ صومُ يومِ النحْرِ مشروعٌ بأصلِهِ، وهوَ الإمساكُ للهِ تعالى في وقتِهِ، غيرُ مشروعٍ بوصفِهِ، وهوَ الإعراضُ عنِ الضيافةِ الموضوعةِ في هذا الوقتِ بالصومِ، ألا يُرى أنَّ الصومَ يقومُ بالوقتِ، ولا خللَ فيْهِ، والنهيُ متعلِّقٌ بوصفِهِ، وهوَ أنهُ يومُ عيدٍ، فصارَ فاسِدَاً، . . . .

ومحله، لكن يكون مغيراً لوصفه، فكان زائداً على أصل العقد، وبه تثبت صفة الفساد والحرمة. وليس من ضرورة صفة الفساد فيه انعدام أصله، لأن بالفساد تثبت صفة الحرمة، وهذا السبب مشروع لإثبات الملك، ولا تنافي بين إثبات الملك مع صفة الحرمة، كشراء الأمة المجوسية أو المرتدة، يثبت الملك للمشتري مع حرمة الوطء، وبناء عليه يثبت في البيع الفاسد ملك حرام مع كامل الاستحقاق بالنسبة للدفع، لفساد السبب، ولم ينعدم به أصل المشروع.

(وكذلك) مثل البيع بالخمر، وبيع الربا، والبيع بشرط (صوم يوم النحر مشروع بأصله، وهو الإمساك لله تعالى في وقته، غير مشروع بوصفه، وهو الإعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم).

بيانه:

أن الصوم مشروع في كل يوم من أيام السنة باعتبار أنه وقت اقتضاء الشهوة عادة، والصوم منع النفس عن اقتضاء الشهوة لابتغاء مرضاة الله تعالى، ويوم العيد كسائر الأيام في هذا، فكان الصوم مشروعاً فيه، وبالنهي لم ينعدم هذا المعنى.

ثم إن النهي ليس لأنه صوم شرعي ولكن لما فيه من معنى رد الضيافة (ألا يرى أن الصوم يقوم بالوقت ولا خلل فيه، والنهي متعلق بوصفه وهو أنه يوم عيد فصار فاسدا) باعتبار وصفه فيثبت القبح في الوصف دون الأصل، ويكون حرامَ الأداء، ويكون المؤدي عاصياً بالنظر لارتكابه ما هو

حرام، ويبقى أصل الصوم مشروعاً في الوقت، لأنه مشروع باعتبار أصل اليوم، ولا قبح فيه.

بيان اختلاف العلماء في مشروعية صوم يوم النحر.

اختلف العلماء في مشروعية صوم يوم النحر ويوم الفطر وأيام التشريق على مذهبين:

المذهب الأول:

ذهب الحنفية إلى أن صوم هذه الأيام مشروع استحساناً.

وجه الاستحسان:

أن الشرائع كلها مبنية على الحكمة، والحكمة في الصوم حصول التقوى، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾[1].

ثم إن المساواة بين هذه الأيام وسائرها متحققة من جميع الوجوه، فكان الشرع الوارد في جعل سائر الأيام محلاً لهذه العبادة وارداً بجعل هذه الأيام محلاً لها أيضاً تحقيقاً للمساواة، لذلك كان الصوم في هذه الأيام حسناً مشروعاً بأصله وإن النهي عن المشروع يقتضي بقاء مشروعيته، كما مر.

المذهب الثاني:

ذهب الشافعية وزفر إلى أن الصوم في هذه الأيام غير مشروع، وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة رضي الله عنه.

حجتهم:

أن الصوم اسم لما هو قربة، والمنهي عنه يكون معصية، فلا يكون

---

(١) سورة البقرة آية / ١٨٣، ١٨٤/.

صوماً ولم يبق مشروعاً، ثم إنه ليس للعبد شرع ما ليس بمشروع، كالصوم ليلاً.

بيـانـه:

أن الشارع عين هذا الزمان للأكل بقوله: «فإنها أيام أكل وشرب» عرفها بالأكل والشرب، ولن يحصل التعريف إلا بوجود خاص من الفعل فيها أو وجوبه، ووجود الأكل والشرب ليس من خصائص هذه الأيام، فلا يحصل به التعريف، وإنما الخاص فيها وجوب الأكل والشرب، فكان ذلك جعلاً من صاحب الشرع لها محالّ وجوب الأكل والشرب، ويندفع الوجوب بجواز الضد، فدل أن الصوم فيها ممتنع الوجود شرعاً، كما في الليل[١].

أقـول:

إن صوم يوم النحر غير منهي عنه لعينه، وإنما نهي عنه لغيره وهو: الإعراض عن ضيافة الله تعالى كما مر، لكنّ الإعراض وصف قائم بالصوم لازم له غير منفك عنه. فهو مشروع من جهة، ومنهي عنه من جهة أخرى، فاختلفت الجهتان جهة المشروعية وجهة النهي، ويمكن أن يكون الشيء الواحد مشروعاً ومنهياً عنه، لكن بجهتين مختلفتين، ولا منافاة بينهما، والوقوع دليل الإمكان لذلك كان صوم يوم النحر صحيحاً بأصله لكونه مشروعاً في الجملة، فاسداً بوصفه، لكونه منهياً عنه لما فيه من الإعراض عن ضيافة الله.

(ولهذا) أي لكون صوم يوم النحر مشروعاً بأصله (صح النذر به عندنا)

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ٥٥١ وما بعدها.

لأنهُ نذرٌ بالطاعةِ، وإنَّمَا وصْفُ المعصيةِ متصلٌ بذاتِهِ فعْلاً، لا باسْمِهِ ذِكْراً. ووقتُ طلوعِ الشمسِ ودلوكِهَا صحيحٌ بأصلِهِ، فاسدٌ بوصفِهِ، وهو أنهُ منسوبٌ إلى الشيطانِ، كما جاءتْ به السُّـنَّـةُ . . . .

أي عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رضي الله عنهم، ويفتى له في ظاهر الرواية بالإفطار، ويؤمر بالخروج عنه بصوم يوم آخر قضاءً ليتخلص من المعصية، ويتحرز من ارتكاب المحرم، وبهذا لا يكون مرتكباً للحرام وتحصل له العبادة على الخلوص، ولو بقي صائماً في هذا اليوم خرج عن العهدة بموجب نذره؛ لأنه أدّاه كما التزمه في الوقت، فيسقط عنه الواجب، وإن كان الأداء فاسداً منه.

وجه صحة النذر به:

(أنه نذر بالطاعة، وإنما وصف المعصية متصل بذاته فعلاً، لا باسمه ذكراً) حتى لو شرع فيه يصير عاصياً لا بذكر الصوم، لأنه ليس بإعراض، ولم يوجد منه إلا ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة، وهو قوله: «لله علي أن أصوم يوم النحر» فلا يمنع صحة النذر.

(ووقت طلوع الشمس ودلوكها[1] صحيح بأصله).

اعلم أن الصلاة في الأوقات الثلاثة المكروهة مشروعة بأصلها؛ لأن النهي يقتضي المشروعية، لا قبح في أركانها من القيام والركوع والسجود، لأنها تعظيم لله تعالى، والوقت صحيح بأصله؛ لأنه زمان كسائر الأزمنة صالح لظرفية العبادة، إلا أنه (فاسد بوصفه، وهو أنه منسوب إلى الشيطان، كما جاءت به السنة) وهو ما روي أن النبي ﷺ: «نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وقال: إنها تطلع بين قرني الشيطان،

---

(١) الدلوك: معناه الزوال أو الغروب: يقال: دلكت الشمس إذا زالت أو غابت.

إلاّ أنَّ الصلاةَ لا تُوجَدُ بالوقتِ، لأنَّــهُ ظرفُها لا معيارُهَا، وهو سَبَبُها، فصارتِ الصلاةُ ناقصةً فيهِ، لا فاسـدةً. . . . .

وإن الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها، فإذا ارتفعت فارقها فإذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فإذا مالت فارقها، فإذا دنت للغروب قارنها فإذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الأوقات»[1] فالأداء في هذه الأوقات منهي عنه لمعنى هو صفة الوقت، كما ورد، فلا ينعدم أصل المشروع فيه، لكن يحرم الأداء.

(إلا أن الصلاة) أي لكن الصلاة (لا توجد بالوقت، لأنه ظرفها لا معيارها) أي لأن الوقت للصلاة ظرف، ولا تأثير مجاور، بخلاف الصوم، فإنه يوجد بالوقت، لأنه معيار له.

إشارة إلى الفرق بين صوم يوم النحر والصلاة في هذه الأوقات:

بيـانـه:

أن وقت الصلاة ظرف، ولا تأثير للظرف في إيجاد المظروف، بل المؤثر فيه أفعال الصلاة المعلومة نفسها، فلا يكون فساد الوقت مؤثراً في الصلاة؛ لأنه مجاور (وهو) أي وقت الصلاة (سببها) أي سبب الصلاة: والمعنى أن الوقت وإن كان ظرفاً لكنه سبب للصلاة، ففساده ينبغي أن يؤثر في المسبب، فأجاب المصنف رحمه الله بقوله: (فصارت الصلاة ناقصة فيه لا فاسدة) لأنه مجاور كما ذكرنا، فصار كالصلاة في الأرض المغصوبة، فإن المكان فيها ليس بسبب ولا وصف، فلا يؤثر في فسادها، بل يوجب كراهة، وهي لا تمنع أداء الواجب.

---

(١) الحديث: أخرجه البخاري برقم / ٣٢٧٣ ومسلم ٢٩٠، والنسائي ١/ ٢٧٩، وأحمد ٢/ ١٣ وابن خزيمة برقم / ١٢٧٣/ .

فقيل: لا يتأدَّى بها الكامِلُ. . .

ويُضمَنُ بالشروع، والصومُ يقومُ بالوقتِ، ويُتعْرَفُ بهِ، فازدادَ الأثرُ، فصارَ فاسِدَاً، ولَم يُضمَنْ بالشُّروعِ . . . .

والمعنى أيضاً: أن الظرف وإن لم يكن مؤثراً في المظروف، لكنه مؤثر في نقصانه، لأنه سببه.

(فقيل: لا يتأدى بها) أي بالصلاة في هذه الأوقات الثلاثة المكروهة (الكامل) وهو ما وجب في غير هذه الأوقات؛ لأن الكامل لا يتأدى بالناقص. فمن فاتته صلاة العصر لا يقضيها قبل غروب الشمس بقليل من اليوم الثاني، لأنه وقت ناقص، والكامل لا يتأدى بالناقص إلا عصر يومه، فإن الوجوب باعتبار ذلك الجزء الذي هو سبب، وإنما يثبت الوجوب بصفة النقصان، وقد أدى بتلك الصفة، فسقط عنه الواجب.

(ويضمن بالشروع) مَنْ شرع في الصلاة في الوقت الناقص فقطعها وجب عليه القضاء، لما أن فساد الوقت لما لم يؤثر في فسادها بقيت صحيحة، ـ وإن صارت ناقصة ـ فوجبت صيانتها عن البطلان، بخلاف الصوم المنهي عنه، فإن فساد الوقت يؤثر في فساده، فلم يضمن بالشروع.

وجـه الفرق بين الصوم والصلاة:

وجه الفرق بينهما أن تقول: إن ما تركب من أجزاء متفقة متجانسة يكون للبعض اسم الكل، كالماء والهواء والخل واللبن، فإن اسم الماء كما يطلق على جميع ماء البحر يطلق على قطرة منه، لكون أجزاء الماء متفقة متجانسة في نفسها. وما تركب من أجزاء مختلفة لا يكون للبعض اسم الكل، كالسكنجبين المركب من الماء والسكر والخل، لا يكون للبعض منه اسم الكل، فإن الخل لا يسمى سكنجبيناً، فالصوم من القسم

الأول لتركبه من إمساكات متوالية، فبالشروع فيه يصير صائماً مرتكباً للمنهي عنه، فوجب عليه الامتناع، فلا يلزم القضاء بالإفساد. والصلاة من القسم الثاني، لتركبها من قيام وركوع وسجود، فبالشروع لا يكون مصلياً، ولا يصير مرتكباً للمنهي عنه، وإذا كان كذلك انعقدت عبادة محضة، فوجب صيانتها قبل صيرورته مرتكباً للمنهي عنه بالتقييد بالسجدة، فلذلك وجب عليه القضاء إذا أفسدها، كذا ذكره الإمام أبو المعين النسفي رحمه الله[1] اهـ.

بيـان صفة القبح في المشروعات من حيث الضمان بالشروع.

اعلم أن القبح في المشروعات على ثلاثة أوجه: قبح كامل، ووسط، وناقص.

فالقبح الكامل: مثل صوم يوم النحر؛ لأنه إعراض عن ضيافة الله، والإعراض عن الضيافة متصف بصوم اليوم وقائم به ولازم له. لذلك كان من أحكامه أن لا يُضمن بالشروع، ولا يتأدّى به الكامل.

والقبح الوسط: مثل الصلاة في الأوقات المكروهة؛ لأن اتصال القبح بها أقل بالنسبة إلى الصوم، وأكثر بالنسبة إلى ما بعده، وهو الصلاة في الأرض المغصوبة، فلذلك كان من أحكامه: أن لا يتأدّى به الكامل، ويضمنَ بالشروع.

والقبح الناقص: مثل الصلاة في الأرض المغصوبة، فالقبح فيها أقل من الوجهين السابقين؛ لأن القبح فيها على طريق المجاورة، لذلك كان من أحكامه: أن تتصف الصلاة بالكراهة دون الفساد.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ٥٦٤ وما بعدها نقلاً عن أبي معين النسفي.

ولا يلزمُ النكاحُ بغيرِ شهودٍ؛ لأنه منْتَفٍ بقولِه عليهِ الصلاةُ والسلامُ: «لا نكاحَ إلاّ بشهودٍ» فكانَ نسْخاً، . . .
ولأنَّ النكاحَ شُرِعَ لِملْكٍ ضروريٍ لا ينفصلُ عن الحِلِّ، والتحريمُ

(ولا يلزم) على أصل الحنفية المذكور سابقاً، وهو أن النهي عن المشروع يقتضي بقاء مشروعيته (النكاح بغير شهود) في كونه لم يبق مشروعاً، مع أنه منهي عنه بدليل تحقق الحرمة.

الجواب:

أن النهي في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا نكاح إلا بشهود» بمعنى النفي لأنه إخبار عن عدمه بدون هذا الشرط، فيكون نفياً لا نهياً، بمنزلة قول الرجل: «لا رجل في الدار».

وإنما قلنا كذلك، لأن النهي إنما يوجب بقاء المشروعية فيما أمكن إثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية، لا فيما لا يمكن. وهنا لا يوجب النهي بقاء المشروعية، بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر، وهو معنى قول المصنف رحمه الله (لأنه منتف بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا نكاح إلا بشهود»[1]).

والذي يدل على أنه منتف أيضاً ثبوت حرمة النكاح بغير شهود بالإجماع، فينعدم الحل، ومن ضرورة انعدام الحل خروج الحل من أن يكون سبباً مشروعاً، ومن ضرورة خروج السبب من أن يكون مشروعاً صيرورة النهي فيه بمعنى النفي (فكان نسخاً) للمشروعية وإبطالاً لها.

(ولأن النكاح شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحل، والتحريمُ

---

(١) قال الحافظ ابن حجر في الدراية: لم أره بهذا اللفظ وساق أحاديث بمعناه انظر الدراية ٢/ ٥٥ و٦٣.

يُضادُّه بخلافِ البيعِ؛ لأنه شُرِعَ لِمِلْكِ العينِ، والحلُّ فيه تابعٌ، ألا يُرى أنهُ شرعَ في موضعِ الحرمَةِ، وفيما لا يحتملُ الحِلَّ أصلاً، كالأمةِ المجوسيةِ، والعبدِ، والبهائمِ؛ . . . .

يُضادُّه)

بيان الضرورة في مشروعية ملك النكاح:

أن تقول: إن الأصل في النكاح أن لا يكون مشروعاً، لأنه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة، واسترقاق لها حكماً من غير جناية؛ ولكنه إنما شرع ضرورة بقاء النسل، إذ لو لم يشرع لاجتمع الذكور والإناث على وجه السفاح بداعية الشهوة، وفيه مالا يخفى من الفساد، فشرع النكاح سبباً للملك، ليظهر أثره في حل الاستمتاع، ولهذا سمي ذلك الملك حلاً في نفسه، ولهذا لا يظهر أثره فيما وراء ذلك، حتى بقيت حرةً مالكةً لأجزائها ومنافعها بعد النكاح، كما كانت قبله، ألا ترى أنه لو قطع طرفها، أو آجرت نفسها، أو وطئت بشبهه، كان الأرش والأجر والعقر لها دون الزوج؟ وإذا كان الموجب الأصلي في النكاح الحل، وموجب النهي الحرمة، لا يمكن الجمع بين موجبهما لتضاد بينهما، ثم الحرمة ثابتة بالإجماع، فينعدم الحل ضرورة، ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من أن يكون مشروعاً لأن الأسباب الشرعية تراد لأحكامها، لا لذواتها، ومن ضرورة خروج السبب عن المشروعية صيرورة النهي فيه بمعنى النفي[1] (بخلاف البيع) فإن التحريم لا يضاد الملك في البيع (لأنه شرع لملك العين، والحل فيه تابع) غير مقصود، بل إنما المقصود هو الملك. ولو كان الحل مقصوداً بملك اليمين كما هو المقصود بملك النكاح لم يشرع البيع والملك في هذه الصور (ألا يرى أنه شرع في موضع الحرمة، وفيما لا يحتمل الحل أصلاً كالأمة المجوسية والعبد والبهائم).

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ٥٧١.

ولا نقولُ في الغصْبِ: إنهُ يَثْبُتُ الملكُ مقصوداً به، بلْ يثبتُ شرطاً لحكمٍ شرعيٍّ، وهو الضَّمانُ؛ لأنه شُرِعَ جبراً، فيعتمدُ الفواتَ، وشرطُ الحكمِ تابعٌ لهُ، فصارَ حسناً بحسْنِهِ.

وكذلكَ الزنَا لا يُوجِبُ حرمةَ المصاهرةِ أصْلاً بنفسِهِ، وإنما هوَ سببٌ للماءِ، والماءُ سببٌ للولدِ. . . . .

(ولا نقول في الغصب: إنه يثبت الملك مقصوداً به) كما ثبت الملك بالبيع والهبة، وكما يثبت الحلّ بالنكاح، (بل يثبت) الملك للغاصب (شرطاً) بتملك المغصوب منه بدله وهو القيمة عليه (لحكم شرعي وهو الضمان) وهذا لا قبح فيه، بل فيه حكمة بالغة، وهو التحرز عن فضل خال من العوض سالم للمغصوب منه شرعاً، فإنه إذا اجتمع الأصل والبدل في ملكه يتحقق هذا المعنى فيه، مع أن الملك إنما لا يبقى للمغصوب منه ليتم به شرط سلامة الضمان (لأنه شرع جبراً، فيعتمد الفوات) أي أن الضمان شرع جبراً، وإنما يجبر الفائت لا القائم. فكان انعدام ملكه في العين شرطاً لسلامة الضمان له، (وشرط الحكم تابع له) فيجب مراعاة صلاحية السبب في الأصل لا في التبع، ويثبت الملك للغاصب لتصحيح الغير، لا أنه يثبت مقصوداً بنفسه (فصار) ثبوت الملك للغاصب (حسناً بحسنه) أي بحسن الحكم الشرعي الذي هو الضمان، وإن كان قبيحاً لأنه غصب.

(وكذلك) أي كما أن الغصب لا يوجب الملك بنفسه قصداً (لا يوجب الزنا حرمة المصاهرة أصلاً بنفسه) لأن الزنا قبيح لعينه، وحرمة المصاهرة لا تثبت بالزنا ولا بالوطء الحلال بعينه، بل إنما من حيث كون الزنا سبباً للماء، كالوطء الحلال، وهو معنى قول المصنف رحمه الله: (وإنما هو سبب للماء، والماء سبب (للولد) أي لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمات.

بيـانـه:

أن ثبوت حرمة المصاهرة في الوطء الحلال ليس لعين الملك، ولكن لمعنى البعضية وهو اختلاط ماء الرجل بماء المرأة في الرحم وصيرورته شيئاً واحداً، ويثبت له حكم الإنسان من وصية وارث، إذ بين الواطىء والماء بعضية، وكذا بين الموطوءة وهذا الماء، فيصير بعضها مختلطاً ببعضه، فيثبت حكم البعضية التي بينها وبين أمهاتها وبناتها. والبعضية التي بين الواطىء وآبائه وأبنائه لذلك الماء الذي هو بعضها، وإذا ثبت للماء والماء بعضها تعدّتِ البعضية إليهما. ثم لما صار هذا الماء إنساناً استحق سائر كرامات البشر، ومن جملتها حرمة المحارم فثبتت الحرمة في حقه للبعضية، فتحرم عليه أمهات الموطوءة وبناتها، وآباء الواطىء وأبناؤه، للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم، ثم تتعدى منه هذه الحرمة إلى الطرفين لتعدِّي البعضية منه إليهما فتتعدى حرمة آباء الواطىء وأبنائه من الولد إلى المرأة، وحرمة أمهات الموطوءة وبناتها منه إلى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضاً للآخر بواسطته، لأن جزءه صار جزءاً منها، إذ الولد مضاف بكماله إليها، وجزؤها صار جزءاً منه؛ لأنه مضاف إليه بتمامه أيضاً، فصار الولد على هذا التحقيق سبباً لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطته حكماً[1].

والدليل على أن البعضية معتبرة شرعاً تعليل سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه في عدم جواز بيع أمهات الأولاد حيث قال: «كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن، ودماؤكم بدمائهن».

ثم أقيم الوطء مقام الولد، لأن الوقوف على حقيقة العلوق متعذر،

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ٥٧٩.

والولدُ هوَ الأصلُ في استحقاقِ الحُرُمَاتِ، ولا عصيانَ ولا عدوانَ فيْهِ، ثم يتعدَّى منْهُ إلى أطرافِهِ، ويتعدَّى إلى أسبابِهِ. . . .
وما قامَ مقامَ غيرِهِ فإنهُ يعملُ بعمله الأصْلِي . . . .

وهو سبب ظاهر مفض إليه، فأقيم مقامه، وجعل الولد كالحاصل تقديراً واعتباراً للاحتياط، وكما أن الوطء الحلال مفضٍ إليه، فكذا الحرام مفضٍ إليه من غير تفاوت بينهما في الإضافة إليه[1].

(والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات) الأربع، وهي حرمة أمهات المرأة وحرمة بناتها على الرجل، وحرمة آبائه وحرمة أبنائه على المرأة.

(ولا عصيان) بالنظر إلى حقوق الله تعالى: (ولا عدوان فيه) بالنظر إلى حقوق العباد في الولد، لأنه مخلوق بخلق الله تعالى ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التي استحقها المخلوق من ماء الرشدة، إلاّ أنه لم يثبت النسب من جانب الزاني؛ لأن المقصود من الانتساب التشرف، ولا يحصل ذلك بالنسبة إلى الزاني.

(ثم تتعدى) الحرمات المذكورة من الولد (إلى أطرافه) وهما الأب والأم لا غير؛ لأن حرمة أمهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى منه إلا إلى الأب، وكذلك حرمة آباء الواطىء وأبنائه لا تتعدى منه إلا إلى الأم.

(ويتعدى إلى أسبابه) أي أسباب الولد من النكاح والوطء والتقبيل واللمس بشهوة عند الحنفية، خلافاً للشافعي رضي الله عنه. والنظرِ إلى الفرج، خلافاً للشافعي، وابنِ أبي ليلى رضي الله عنهما.

(وما قام مقام غيره) بطريق الخلافة والبدلية (فإنه يعمل بعمله الأصلي)

---

(١) انظر المرجع السابق ١/ ٥٧٩.

أَلا يُرى أنَّ الترابُ لمّا قام مقام الماءِ ينظرُ إلى كونِ الماءِ مطهِّراً، وسقطَ وصفُ الترابِ؟ كذلكَ ههنا يُهدرُ وصفُ الزنا بالحرمةِ لقيامِهِ مقامَ ما لا يُوْصفُ بذلكَ في إيجابِ حرمةِ المصاهرةِ . . . .

وهو المعنى الذي يعمل به الأصل من غير نظر إلى أوصاف نفسه وصلاحيته للحكم، كالنوم أقيم مقام خروج النجاسة، والتقاء الختانين أقيم مقام خروج المني، والسفر أقيم مقام المشقة. (ألا يرى أن التراب لما قام مقام الماء) في إفادتِه التطهير (ينظر إلى كون الماء مطهراً وسقط وصف التراب) في كونه ملوثاً (كذلك) أقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية (ههنا) فيؤخذ حكم الولد و(يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في إيجاب حرمة المصاهرة)؛ لأنه مع هذه الصفة سبب صالح للولد، والولد لا يوصف بالحرمة والقبح، وتثبت له أحكام بطريق الكرامة لما أنه حرث، ولما أن ولد الزنا قد يكون أصلح من ولد الرشدة وأنفع للناس، وما روي أن النبي ﷺ قال: «ولد الزنا شر الثلاثة»[1] فذلك في مولود خاص[2].

* * *

---

(١) أخرجه أبو داود في العتق، باب في عتق ولد الزنا وأحمد عن أبي هريرة ٢/ ٣١١ بلفظ «أشد».

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١/ ٥٨٣.

الفصل الخامس

في
موجَب الأمر والنهي في الضِّدِّ

فصل

حكم الأمر والنهي في ضد ما نسبا إليه

اعلم أن العلماء اختلفوا في حكم الأمر والنهي في ضدّ ما نسبا إليه على أقوال، وإليك بيانها على التفصيل.

أ ـ حكم الأمر في ضد ما نسب إليه:

(اختلف العلماء في ذلك) على أربعة مذاهب:

المذهب الأول:

ذهب عامة الحنفية والشافعية وأصحاب الحديث إلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده إن كان له ضد واحد، كالأمر بالإيمان نهي عن الكفر.

وإن كان له أضداد يكون الأمر به نهياً عن الأضداد كلها، كالأمر بالقيام في حق الصلاة فإن له أضداداً من القعود والركوع والسجود والاضطجاع وغيرها.

حجـة أصحاب المذهب الأول:

أن الأمر وضع لطلب إيجاد المأمور به على وجه الكمال بأبلغ الجهات، والاشتغال بضده يعدم ما وجب بالأمر وهو الإيجاد، فكان حراماً منهياً عنه لمقتضى حكم الأمر، ولهذا يستوي فيه ما يكون ضد واحد أو أضداد، فبأي ضد اشتغل ينعدم ما هو المطلوب، ألا ترى أنه إذا قال لغيره: «اخرج من هذه الدار» سواء اشتغل بالقعود فيها أو الاضطجاع أو القيام ينعدم ما أمر به وهو الخروج[1].

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٩٥.

المذهب الثاني:

ذهب بعض المتكلمين إلى أن لا حكم للأمر في ضده أصلاً. وهو قول أبي هاشم الجبائي من المعتزلة ومن تابعه.

حجـة أصحاب المذهب الثاني:

أن الضد مسكوت عنه، والمسكوت عنه لا يكون موجباً شيئاً، ألا ترى أن التعليق بالشرط لا يوجب نفي المعلق قبل وجود الشرط؛ لأنه مسكوت عنه، فيبقى على ما كان قبل التعليق، فهنا أيضاً الضد مسكوت عنه، فيبقى على ما كان قبل الأمر[1]، وإلى هذا القول ذهب إمام الحرمين الجويني، والغزالي رحمهما الله.

المذهب الثالث:

ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر بالشيء يوجب كراهة ضده.

حجـة أصحاب المذهب الثالث:

أن حرمة الضد بهذا الطريق تثبت بواسطة حكم الأمر، فإنما ثبت أدنى الحرمة فيه؛ لأن ما ثبت بطريق الدلالة لا يكون مثل الثابت بالنص، والثابت بالنص ثابت من كل وجه، وهذا ثابت من وجه دون وجه، لتحقيق حكم الأمر، ويكفي لذلك أدنى الحرمة بمنزلة حرمة تثبت بالنهي لمعنى في غير المنهي عنه غير متصل بالنهي عنه، فثبت به الكراهة فقط[2].

المذهب الرابع:

ذهب بعض الحنفية والشافعية إلى أن الأمر بالشيء يكون نهياً عن ضده

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٩٤.

(٢) المرجع السابق ١/ ٩٤.

والمختارُ عندنَا: أنَّ الأمرَ بالشيءِ يقتضي كراهةَ ضدِّهِ، لا أنْ يكونَ موجِباً لهُ، أوِ دليلاً عليْهِ. لأنهُ ساكتٌ عنْ غيرِهِ، لكنهُ تثبتُ حرمةُ الضدِّ ضرورةَ حكمِ الأمرِ، والثابتُ بهذا الطريقِ يكونُ ثابتاً بطريقِ الاقتضاءِ دونَ الدلالَةِ . . . .

إن كان له ضد واحد. وإن كان له أضداد يكون نهياً عن واحد منها غير معين.

وفصّل بعضهم بين أمر الإيجاب والندب، فقال: أمر الإيجاب يكون نهياً عن ضد المأمور به أو أضداده.

حجـة أصحاب المذهب الرابع:

أن أضداد أمر الإيجاب مانعة عن فعل الواجب، وأمر الندب لا يكون كذلك، فكانت أضداد المندوب غير منهي عنها، لا نهي تحريم، ولا نهيَ تنزيه.

ومن لم يفصّل جعل أمر الندب نهياً عن ضده نهيَ ندب، حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب مندوباً، كما يكون فعله مندوباً.

(والمختار عندنا) أي عند الحنفية (أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده، لا أن يكون موجباً له أو دليلاً عليه؛ لأنه ساكت عن غيره. ولكنه تثبت حرمة الضد ضرورة حكم الأمر، والثابت بهذا الطريق يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة) وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد الدبوسي، وشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي، وصدر الإسلام أبي اليسر البزدوي، ومن تابعهم من المتأخرين.

وجه القول المختار: أن ثبوت الحرمة يكون بطريق الاقتضاء هنا دون النص أو دلالة النص. وذلك لأن الأمر لطلب وجود المأمور به بالأمر، وهذا يقتضي حرمة

وفائدةُ هذا الأصل: أنَّ تحريمَ الضدِّ لمّا لمْ يكنْ مقصوداً بالأمر لمْ يعتبرْ إلا من حيثُ يُفَوِّتُ الأمْرَ، فأمَّا إذَا لم يُفَوِّتْهُ كانَ مكروهاً، كالأمرِ بالقيامِ ....

الضد، ولا يثبت بدلالة النص إلا مثل ما هو ثابت بالنص أو أقوى منه، كالتنصيص على حرمة التأفيف بدليل حرمة الشتم؛ لأن فيه ذلك الأذى وزيادة. فأما ما ثبت بطريق الاقتضاء فهو ثابت لأجل الضرورة، وما ثبت بالضرورة يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة، ووجود أحد الضدين يقتضي انتفاء الضد الآخر، كالليل مع النهار، فكان وجوب الأداء بالأمر مقتضياً نفي الضد، وإنما حرم الضد بهذا الاقتضاء، فلهذا قلنا: إن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده، لا أن يكون موجباً له أو دليلاً عليه[1].

وهذا القول أيضاً هو اختيار المصنف رحمه الله، إلا أن هذا القول ـ وهو أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده ـ مقيدٌ فيما إذا كان الأمر يوجب تحصيل المأمور به على الفور، فأما إذا كان الأمر على التراخي فلا ظهور لحكم ضد الأمر.

ثم إن الأمر بالشيء يكون نهياً عن ضده إذا كان المأمور به مضيق الوجوب بلا بدل أو تخيير كالصوم. فأما إذا كان المأمور به موسع الوجوب فلا يكون نهياً عن ضده، كالكفارات، يجب واحدة منها، وهو مأمور بها غير منهي عن تركها، فيجوز تركها إلى غيرها، لأنها غير معينة بنفسها.

(وفائدة هذا الأصل) وهو أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده (أن تحريم الضد لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث يفوت الأمر فأما إذا لم يفوته كان مكروهاً، كالأمر بالقيام) في الصلاة إلى الركعة الثالثة

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٩٥.

لیسَ بنهـي عن القعـودِ قصـداً، حتـى إذا قـعـدَ ثـم قـام لا تـفسُـد صلاتُـهُ، ولٰكنـهُ يـكرهُ . . . .

مثلاً في الرباعية (ليس بنهي عن القعود قصداً، حتى إذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته) لأنه لم يفت به ما هو الواجب بالأمر (ولكنه) أي القعود (يكره) لأن الأمر بالقيام اقتضى كراهته.

ب ـ حكم النهي في ضد ما نسب إليه:

اختلف العلماء في حكم النهي في الضد، كاختلافهم في حكم الأمر في الضد، على مذاهب، وقد تقدم ذكرها في فصل الأمر:

وذهب جميع الفقهاء إلى أن النهي عن الشيء أمر بضده إن كان له ضد واحد بالاتفاق. كالنهي عن الكفر يكون أمراً بالإيمان، والنهي عن الحركة يكون أمراً بالسكون.

حجتـهم:

أن موجب النهي إعدام المنهي عنه بأبلغ الوجوه، وإذا كان له ضد واحد فمن ضرورة وجوب الإعدام الكف عن الإيجاد، فيكون النهي موجباً الأمر بالضد بحكمه. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ ﴾[1].

وجه الاستدلال:

أن النهي هنا نهي عن الكتمان، والنهي عن الكتمان يوجب الأمر بالإظهار، ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبره؛ لأنها مأمورة بالإظهار.

---

(١) سورة البقرة آية / ٢٢٨/ .

وأما إذا كان النهي له أضداد، فاختلف العلماء في حكم الضد على أقوال:

القول الأول:

ذهب الحنفية وبعض أصحاب الحديث إلى أنه يكون أمراً بالأضداد كلها، كما في الأمر.

القول الثاني:

ذهب المعتزلة إلى أن النهي عن الشيء لا يكون أمراً بضده، سواء كان له ضد واحد أو أضداد.

القول الثالث:

ذهب عامة أصحاب الحديث إلى أن النهي عن الشيء لا يكون أمراً بجميع الأضداد.

القول الرابع:

ذهب بعض العلماء إلى أن النهي عن الشيء يكون أمراً بواحد من الأضداد غير معين.

وقال الجصاصُ رحمَهُ اللهُ: النهيُ عنِ الشيءِ يوجبُ ضدَّهُ إن كان له ضد واحد، وإن كان له أضداد فلا موجب له في شيء من أضداده.

فمثال الضد الواحد: قول القائل: لا تتحرك، يكون أمراً بضده، وهو السكون، لأن للمنهي عنه ضداً واحداً.

ومثال النهي الذي له أضداد متعددة قول القائل لغيره: لا تقم. فللمنهي عنه أضداد من القعود والاضطجاع، فلا موجب لهذا النهي في شيء من أضداده.

والقول الصحيح في المسألة: أن النهي عن الشيء يقتضي أن يكون

وعلى هَذا القولِ: يحتملُ أن يكونَ النهيُ مقتضياً في ضدِّهِ إثباتَ سنةٍ تكونُ في القوةِ كالواجبِ
ولِهَذا قلنَا: إنَّ المحرمَ لما نُهي عن لبسِ المخيطِ ....

ضدُّه في معنى سنةٍ مؤكدة، وهذا القول عند الحنفية ثابت بطريق الاحتمال، لذا قال المصنف رحمه الله: (وعلى هذا القول) وهو أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده (يحتمل أن يكون النهي مقتضياً في ضده إثبات سنة تكون في القوة كالواجب) وليس المراد بالسنة هنا ما هو المصطلح بين الفقهاء، وهو ما فعله النبي ﷺ؛ لأن ذلك لا يثبت إلا بالنقل، وإنما أراد بالسنة ترغيباً يكون قريباً من الواجب في القوة.

بيـانـــه:

أن الأمر لما اقتضى كراهة ضده التي هي أدنى من الحرمة بدرجة، وجب أن يقتضي النهي سنية الضد، التي هي أدنى من الواجب بدرجة، اعتباراً لأحدهما بالآخر. وإنما عبّر المصنف عن هذا بقوله «يحتمل»؛ لأنه لم ينقل هذا القول عن أحد من السلف، ولكن القياس اقتضى ذلك. قال القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي في كتابه تقويم الأدلة[1]: إني لم أقف على أقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الأمر، ولكنه ضد الأمر، فيحتمل أن يكون للناس فيه أقوال على حسب أقوالهم في الأمر. اهـ.

(ولهذا) أي ولأن النهي يقتضي سنيّة الضدّ (قلنا: إن المحرم لما نهي عن لبس المخيط) بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويل، ولا البرنس، ولا ثوباً مسه الورس أو

---

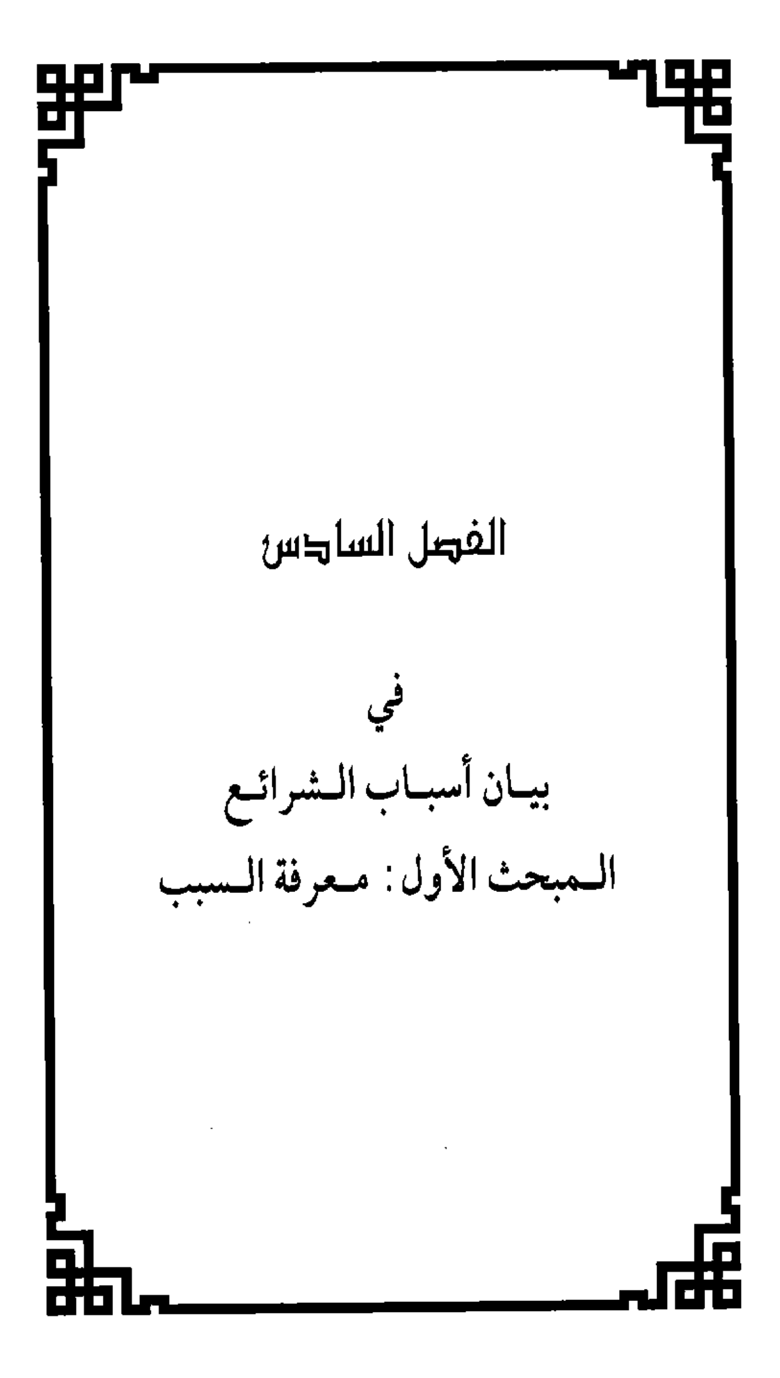
(١) انظر تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي مبحث «النهي».

الزعفران، فإن لم يجد النعلين فليلبس الخفين، وليقطعهما حتى يكونا تحت الكعبين»[1].

(كان من السنة لبس الإزار والرداء) لأنهما أدنى ما يقع به الكفاية عن غير المخطي، ولم ينقل هذا القول عن السلف كما قلنا.

* * *

(١) أخرجه البخاري في عدة مواضع أولها في العلم، باب من أجاب السائل بأكثر مما سأله ومسلم في الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة وما لا يباح.



الفصل السادس

في

بيان أسباب الشرائع

المبحث الأول: معرفة السبب

الفصل السادس
في بيان أسباب الشرائع

. . . .

الفصل السادس
في بيان أسباب الشرائع

أسباب الشرائع: هي الطرق التي تعرف بها المشروعات وتثبت بها.

قال جمهور الحنفية وبعض أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين: إن لأحكام الشرع أسباباً تضاف إليها، والموجب للحكم في الحقيقة هو الله تعالى دون السبب؛ لأن الإيجاب إلى الشرع دون غيره، وهو اختيار الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي رحمه الله.

وقال جمهور الأشعرية رضي الله عنهم: إن لحقوق العباد والعقوبات أسباباً يضاف وجوبها إليها، أما العبادات فلا يضاف وجوبها إلا إلى إيجاب الله تعالى وخطابه.

وأنكر بعضهم الأسباب أصلاً، وقالوا: الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص، وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علة، ويكون ذلك أمارة لثبوت الحكم في الفرع بإيجاب الله تعالى وإثباته، وقالوا أيضاً: إن صفة الإيجاب صفة خاصة بالله تعالى، لا يجوز اتصاف الغير بها، كصفة التخليق، ولكن الله تعالى جعل بعض الأوصاف في المنصوص عليه أمارة وعلامة على الأحكام في الفروع، فيقال: أسباب موجبة، أو علل موجبة مجازاً، لظهور أحكام الله تعالى عندها.

حجة جمهور الأشعرية:

إن العبادات وجبت لله تعالى على الخصوص، فتضاف إلى إيجابه؛ لأنا ما عرفنا وجوبها إلا بالشرع، وأما العقوبات فتضاف إلى الأسباب؛ لأنها خاصة بكسب العبد.

اعلمْ أنَّ أصْلَ الدِّيْنِ وفروعَهُ مشروعَـةٌ بأسبابٍ جعلَهَا الشرْعُ أسباباً لهَا، كالحجِّ بالبيتِ، والصوْمِ بالشهْرِ ....

حجـة جمهور الحنفية:

أن الله تعالى شرع للعبادات أسباباً يضاف وجوبها إليها، والموجب في الحقيقة هو الله تعالى، فمن أنكر جميع الأسباب وعطلها، وأضاف الإيجاب إلى الله تعالى، فقد خالف النص والإجماع، ومن أنكر البعض وأقرّ بالبعض فلا وجه له أيضاً؛ لأنه لما جاز إضافة بعض الأحكام إلى الأسباب بالدليل جاز إضافة سائرها إلى الأسباب أيضاً بالدليل.

(اعلم أن أصل الدين) هو الإيمان بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته، (وفروعه) هي الأحكام الشرعية، والعبادات، والمعاملات، والعقوبات. (مشروعة بأسباب جعلها الشرع أسباباً) أي عللاً (لها) أي للأحكام، (كالحج بالبيت) أي إن البيت هو سبب وجوب الحج؛ لأنه يضاف إليه، والإضافة دليل السببية، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1]. قال صدر الإسلام أبو اليسر البزدوي رحمه الله[2]: إن للبيت حرمة شرعاً، فيجوز أن يصير سبباً لزيارته شرعاً، فإن المكان المحرم قد يزار تعظيماً واحتراماً، إلا أن احترامه لله تعالى، فتكون زيارته تعظيماً لله تعالى لا له، وأما الوقت فشرط جواز الأداء، وليس بسبب بدليل أنه لا ينسب إليه، ولا يتكرر الحج بتكرره، وتوقف صحة الأداء على الوقت مع انتفاء تكرر الوجوب بتكرره دليل الشرطية اهـ.

(والصوم بالشهر) اتفق المتأخرون من مشايخ الحنفية كالقاضي الإمام أبي زيد الدبوسي، وشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي،

---

(١) سورة آل عمران ـ آية / ٩٧/ .

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٦٤٠ .

وصدر الإسلام أبي اليسر البزدوي ومن تابعهم رحمهم الله على أن سبب وجوب الصوم: الشهر؛ لأنه يضاف إليه، ويتكرر بتكرره، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك.

فذهب الإمام شمس الأئمة السرخسي إلى أن السبب مطلق شهود الشهر، حتى استوت في السببية الأيام والليالي.

وذهب القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي، وفخر الإسلام، وصدر الإسلام البزدوي، إلى أن سبب وجوب الصوم الأيام دون الليالي.

وفي الحقيقة: إن شرف الليالي تابعة لشرف الأيام التي تكون محلاً له وسبباً لأدائه.

(والصلاة بأوقاتها) أي أن سبب وجوب الصلاة المفروضة هي أوقاتها التي شرعت فيها، بدليل أنها تنسب إليها، فيقال صلاة الفجر، وتتكرر بتكررها، وهما من أمارات السببية.

(والعقوبات بأسبابها) وهي الجنايات التي تضاف إليها، كحدْ الزنا، وحدّ السرقة وغيرهما، والمؤثرة في إيجاب العقوبات؛ لذا كانت أسباباً لها (والكفارات) ككفارة الإفطار عمداً في رمضان، وكفارة القتل خطأ، وغير ذلك من الكفارات (التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة)؛ لأنها تتأدى بما هو عبادة كالصوم والإعتاق، وهي أيضاً تكفر الذنب وتمحوه، ولهذا سميت كفارة، ولكنها لم تجب ابتداءً على وجه التعظيم لله تعالى، بل إنما وجبت جزاءً على فعل يوجد من العبد محظور يستحق عليه الإثم، وإذا كانت الكفارات مترددة بين أمرين اثنين: عبادة وعقوبه، يجب أن يكون سببها مشتملاً على صفتي الحظر والإباحة، وهو معنى قول المصنف

بما يضافُ إليه منْ سبَبٍ متردِّدٍ بينَ الحظرِ والإباحةِ، والمعاملاتُ تتعلقُ ببقاءِ المقدورِ بتعاطيها، والإيمانُ بالآياتِ الدالةِ على حُدُوثِ العَالِـم.

وإنمَا الأمرُ لإلزامِ أداءٍ وجبَ علينَا بسببِهِ، كالبيعِ، يجبُ بِهِ الثمنُ، ثم يطالبُ بالأداءِ . . . .

رحمه الله (بما يضاف إليه من سبب متردد بين الحظر والإباحة) ليكون معنى العبادة مضافاً إلى صفة الإباحة، ومعنى العقوبة مضافاً إلى صفة الحظر.

(والمعاملات) أي أن سبب مشروعية المعاملات (يتعلق ببقاء المقدور) المحكوم من الله تعالى، وهو بقاء العالم والنفس والجنس (بتعاطيها) إلى قيام الساعة. (والإيمان) بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته ثابت بإيجاب الله تعالى، وبما أن إيجابه غيب عنا، نسب إلى ما هو ظاهر لدينا وهي (الآيات الدالة على حدوث العالم) فكان سبباً له؛ لأنه يدل على الصنعة، والصنعة تدل على الصانع.

وهذه هي طريقة المتأخرين من مشايخ الحنفية في سبب الإيمان بالله تعالى. قالوا ذلك متابعة للقاضي الإمام أبي زيد الدبوسي رحمه الله.

أما المتقدمون من مشايخ الحنفية فقالوا: إن سبب وجوب العبادات: هو نعم الله تعالى علينا، وإلى هذا ذهب صدر الإسلام أبو اليسر رحمه الله من المتأخرين.

(وإنما الأمر) أي الثابت بالخطاب (لإلزام أداء وجب علينا بسببه، كالبيع: يجب به الثمن، ثم يطالب بالأداء) هذا ردٌّ لقول من قال: إن وجوب هذه العبادات بالخطاب لا غير؛ لأن الوجوب لا يستفاد إلا بالأمر، فقال المصنف رحمه الله جواباً عليهم: إنما الأمر . . . إلخ.

ودلالـةُ هـذا الأصلِ: إجماعُهُـمْ علـى وجـوبِ الصـلاةِ علـى النائـمِ والمجنونِ والمغمى عليهِ، إذا لم يزدِ الجنونُ والإغماءُ على يومٍ وليلةٍ

(ودلالة هذا الأصل) أي الدليل على أن نفس الوجوب بالسبب، ووجوب الأداء بالخطاب (إجماعهم) أي فقهاء الحنفية (على وجوب الصلاة على) من لا يصلح للخطاب كـ(النائم، والمجنون، والمغمى عليه، إذا لم يزدِ الجنون والإغماء على يوم وليلة) حتى أمروا بالقضاء بعد الانتباه والإفاقة، والقضاءُ لا يجب إلا بدلاً عن الفائت، فعرفنا أن الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب إليهم، إذ لولا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء.

* * *

المبحث الأول
في معرفة السبب

وإنَّمَا يُعرفُ السببُ بنسبةِ الحكمِ إليْهِ، وتعلقِهِ بهِ؛ لأنَّ الأصْلَ في إضافةِ الشيءِ إلى الشيءِ أنْ يكونَ سبباً لَهُ، وإنما يضافُ إلى الشرطِ مجازاً، وكذَا إذَا لازمَهُ، فيتكررُ بتكررِهِ، دلَّ أنهُ مضافٌ إليْهِ. وفي صدقةِ الفطرِ إنمَا جُعِلَ الرأسُ سبباً، والفطرُ شرطاً معَ وجودِ الإضافةِ إليهما؛ لأنَّ وصفَ المؤنَةِ يُرَجِّحُ كونَ الرأسِ سَبَباً . . . .

المبحث الأول
في معرفة السبب

(وإنما يعرف السبب بنسبة) أي إضافة (الحكم إليه) كقولنا: صوم الشهر، وصلاة الظهر، وحج البيت، (ويعرف أيضاً بـ (تعلقه به) بأن لا يوجد الحكم بدونه ويتكرر بتكرره، لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له (وإنما يضاف) الحكم (إلى الشرط مجازاً) لا حقيقة، للمشابهة بين الشرط والسبب في الوجود؛ لأن الحكم يوجد عند الشرط كما يوجد عند العلة، فشابه العلة من هذا الوجه، (و) كما أن الإضافة تدل على السببية (كذا إذا لازمه) وتعلق به (فيتكرر بتكرره دلَّ أنه مضاف إليه) وسبب له (وفي صدقة الفطر إنما جعل الرأس سبباً والفطر شرطاً مع وجود الإضافة إليهما؛ لأن وصف المؤنة يُرجح كون الرأس سبباً) يعني أن صدقة الفطر وجبت وجوب المؤن، فإن النبي ﷺ أجراها مجرى المؤن في قوله: «أدوا عمن تمونون»[1] أي تحملوا هذه

---

(١) رواه الشافعي في مسنده انظر الأم ٥/ ٣٦٨، ورواه البيهقي في سننه ٤/ ٢٥١.

وتكررُ الوجوبِ بتكررِ الفطرِ بمنزلةِ تكررِ الزكاةِ بتكررِ الحَوْلِ؛ لأنْ الوصفَ الذي لَأجله كانَ الرأسُ سببًا ـ وهو المؤنَة ـ يتجددُ بمضيِّ الزمانِ، كما أنَّ النماءَ الذي لأجلهِ كانَ المالُ سبباً لوجوبِ الزكاةِ يتجددُ بتجددِ الحولِ. ويصيرُ السببُ بتجددِ الوصفِ بمنزلةِ المتجددِ بنفسهِ، وعلى هذا: تكرر العُشْرِ والخراجِ مع اتحادِ السببِ، وهي الأرضُ الناميةُ في العشرِ حقيقةً بالخارجِ، وفي. . . . .

المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم.

والأصل في المؤن، رأس يلي عليه دون الوقت، فإن نفقة العبيد تجب بالرأس لا بالوقت، وكذا نفقة الدواب؛ لأن الرأس هو المحتاج إلى المؤنة لا الوقت، والوقت شرط، كالإقامة في حق المسافر.

(وتكرر الوجوب) في صدقة الفطر (بتكرر) وقت (الفطر) مع أن الرأس واحد ليس لتكرر الوقت؛ بل لتكرر الرأس تقديراً، فإن الرأس لما صار سبباً بوصف المؤنة، وهي تتجدد في كل وقت، كان الرأس بمنزلة المتجدد تقديراً لتجدد المؤنة، (بمنزلة تكرر الزكاة بتكرر الحول) فإن النصاب لما صار سبباً بوصف النماء صار كالمتجدد عند تجدد النماء بحولان الحول، حتى يتكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول في نصاب واحد، وهو معنى قول المصنف رحمه الله (لأن الوصف الذي لأجله كان الرأس سبباً وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان، كما أن النماء الذي لأجله كان المال سبباً لوجوب الزكاة يتجدد بتجدد الحول. ويصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه).

(و) بناء (على هذا) أي بناء على ما ذكر من أن السبب بتجدد الوصف يصير كالمتجدد حكماً (تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب) فإن سبب كل واحد منهما (هو الأرض النامية في العشر حقيقة بالخارج، وفي

الخراج حكماً، بالتمكن من الزراعة) كما أن سبب الزكاة المال النامي.

والدليل على سببية الأرض: إضافة العشر والخارج إليهما، يقال: عشر الأرض، وخراج الأرض، وتوصف الأرض بهما، كما يقال: أرض عشرية، وأرض خراجية.

وتعتبر صفة النماء في: أن العشر اسم لجزء من النماء، فلا يمكن إيجابه بدون النماء، وأن الخراج يسقط إذا اصطلم الزرع آفة، ولم يبق من السنة ما يمكن استغلال الأرض فيه، فعرفنا أن صفة النماء معتبرة في الأرض، كما هي معتبرة في مال الزكاة، إلا أن النماء الحقيقي اعتبر في العشر؛ لأنه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن إيجابه إلا بعد تحقق الخارج، وفي الخراج اعتبر النماء التقديري بالتمكن من الزراعة؛ لأن الخراج من غير جنس الخارج، فلا حاجة إلى تعليقه بالنماء الحقيقي، بل يكتفي فيه بالنماء التقديري.

ثم إن كل واحد منهما يتكرر بتكرر النماء مع اتحاد الأرض، لأن الأرض تصير كالمتجددة بتجدد النماء تقديراً، فكذلك الرأس في صدقة الفطر[1].

* * *

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٦٣٤ بتصرف.

الفصل السابع

في

بيان العزيمة والرخصة

المبحث الأول: أقسام العزيمة وما يتعلق بها من أحكام

المبحث الثاني: أقسام الرخصة وما يتعلق بها من أحكام

الفصل السابع
في بيان العزيمة والرخصة

العزيمةُ في أحكامِ الشرعِ: اسمٌ لما هوَ أصْلٌ منها غيرُ متعلقٍ بالعوارضِ. والرخصةُ: اسمٌ لما بُني على أعذارِ العبَادِ.

الفصل السابع
في بيان العزيمة والرخصة

تعريف العزيمة:

العزيمة لغة: هي القصد المؤكَّد المتناهي في التوكيد، يقال: عزمت على كذا عزماً وعزيمة، إذا أردتَ فعله، قال تعالى في حق آدم عليه السلام: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾[1] أي لم يكن له قصد مؤكد في العصيان.

واصطلاحاً (العزيمة في أحكام الشرع: اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض).

تعريف الرخصة:

الرخصة لغة: اليسر والسهولة، ومنه رخص الشيء رخصاً، إذا تيسرت إصابته لكثرة العَرْض وقلة الرغائب.

(و) في الإصطلاح: (الرخصة: اسم لما بني على أعذار العباد).

وقيل: ما تغير من عسر إلى يسر.

وللأصوليين في تعريف العزيمة والرخصة في أحكام الشرع تعريفات

---

(١) سورة طه آية / ١١٥/ .

وعبارات مختلفة، قال الإمام الغزالي رحمه الله في المستصفى[1]:

العزيمة في لسان حملة الشرع: «عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله تعالى» والرخصة: «عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر، وعجز عنه مع قيام السبب المحرم» اهـ.

وقال المحقق الكمال بن الهمام[2]: العزيمة «ما شرع ابتداءً غير متعلق بالعوارض»، والرخصة: «ما شرع تخفيفاً لحكم مع اعتبار دليله، قائم الحكم لعذر خوفِ النفس أو العضو» اهـ.

وقال الإمام الشاطبي[3]، العزيمة: «ما شرع من الأحكام الكلية ابتداءً» والرخصة: «ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على موضع الحاجة» اهـ.

وعلى كلٍ: فالمراد من العزيمة: ما ثبت ابتداءً بإثبات الشارع حقاً له، فهي حكم أصلي، بخلاف الرخصة، فإن ثبوتها حقاً للعباد، وهي ليست بحكم أصلي؛ لأنها مبنية على عوارض العباد، كالاغتصاص باللقمة المبيح لشرب الخمر وغير ذلك.

ومن أحكام العزيمة: صيرورة العزم يميناً عند الحنفية، فلو قال: أعزم أن أفعل كذا كان يميناً.

يدل عليه قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه لامرأته أسماء بنت عميس: «عزمت عليك أن لا تصومي اليوم الذي مت فيه، فأفطرت

---

(١) انظر المستصفى للغزالي ١/ ٩٨.

(٢) انظر تيسير التحرير ٢/ ٢٢٨.

(٣) انظر الموافقات للشاطبي ١/ ٣٠٠.

. . . .

وقالت: ما كنت لأُتْبِعَهُ حِنْثاً» فعرّفت العزم يميناً ـ فإن عرّفته لغة فقولها حجة، وإن عرّفته شرعاً فكذلك[1].

وفي الصحاح: عزمت عليه: أي أقسمت عليه، قال تعالى: ﴿فَٱصۡبِرۡ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلۡعَزۡمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾[2]، فالعزم لغة هو أقصى ما يراد من الإيجاب والتوكيد، والإنسان يؤكد كلامه باليمين، لذا كان العزم يميناً عند الحنفية.

وقال الإمام الشافعي رضي الله عنه: لا يكون العزم يميناً، لأنه لم يحلف بالله ولا بصفة من صفاته[3].

* * *

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٥٤٧. نقلاً عن الأسرار للدبوسي.
(٢) سورة الأحقاف آية / ٣٥/.
(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٥٤٧ نقلاً عن الإمام الشافعي.

المبحث الأول
في أقسام العزيمة وما يتعلق بها من أحكام

والعزيمـةُ أقسامٌ أربعـةً:

فـرضٌ، وواجِـبٌ، وسُنَّـةٌ، ونَفْـلٌ..................

المبحث الأول
في أقسام العزيمة وما يتعلق بها من أحكام

(و) اعلم أن (العزيمة أقسام أربعة: فرض، وواجب، وسنة، ونفل) وهذه الأقسام الأربعة تشمل الترك أيضاً؛ لأن التروك أفعال. ويترتب على الترك أحكام، فإن كان الترك المنهي عنه قد ثبت بدليل مقطوع فيه فهو فرض، كترك أكل الميتة، وترك شرب الخمر، وإن كان الترك المنهي عنه قد ثبت بدليل فيه شبهه فهو واجب، كترك أكل الضب، وترك اللعب بالشطرنج، وإن كان الترك قد ثبت بدليل دون ما ذكر فهو سنة أو نفل، كترك ما قيل فيه لا بأس، فالفعل الصادر من المكلف إما أن يترجح جانب الفعل فيه على جانب الترك بدليله، أو يترجح جانب الترك فيه على جانب الفعل بدليله، أو لا يترجح أحدهما على الآخر لعدم دليله.

أما الأول: فهو إما أن يُكْفَر جاحده أو لا، فإن كفر فهو الفرض، وإن لم يكفر جاحده، فهو إما أن يتعلق العقاب بتركه أو، لا فإن تعلق العقاب بتركه فهو الواجب، وإن لم يتعلق العقاب بتركه فهو إما أن يكون ظاهراً واظب عليه النبي ﷺ أو لا، فإن واظب عليه النبي ﷺ فهو السنة المشهورة، وإن لم يواظب عليه النبي ﷺ فهو النفل والتطوع والمندوب.

. . . .

وأما الثاني: وهو ما ترجح جانب الترك فيه على جانب الفعل، فهو إما أن يتعلق العقاب بالإتيان به أو لا.

فإن تعلق فهو الحرام، وإن لم يتعلق فهو المكروه.

وأما الثالث: وهو ما لم يترجح أحدهما على الآخر فهو المباح. إذ ليس في فعله ثواب ولا في تركه عقاب نظراً لذاته لاستواء طرفيه.

فهذه الأقسام هي أصول الشرائع، إلا أن العلماء اختلفوا في عدِّ المباح من العزائم، فمن جعله من العزائم نظر إلى كونه مشروعاً للعباد ابتداءً من غير نظر إلى أعذار العباد.

ومن لم يجعله من العزائم نظر إلى أن معنى الوكادة غير موجود فيه، كالنوافل؛ فإنها شرعت جبراً للنقصان في أداء ما هو عزيمة من الفرائض.

لكن الراجح: جعل النوافل والمباح من العزائم، وإن كان بينهما تفاوت؛ لأنهما من الأحكام التكليفية التي شرعت ابتداءً من غير نظر إلى أعذار العباد، فكانت عزائم لوكادة شرعيتها.

ألا ترى أن النفل مشروع ابتداءً لا يحتمل التغير بعارض يكون من العباد؟ فكان عزيمة.

وأن المباح جزء من الواجب؛ لأن الشيء ما لم يكن مباحاً لا يكون واجباً فكان عزيمة كالواجب من هذه الجهة من غير أن يأخذ حكم الواجب؛ لأن ما أشبه الشيء من وجه لا ينبغي أن يأخذ حكمه من كل وجه.

فالفَرْضُ: ما ثبتَ وجوبُـهُ بدليلٍ لا شُبْـهَـةَ فيْـهِ.

وحكمُـهُ: اللـزومُ علمَـاً وتصديقـاً بالقـلبِ ....

«الفرض»

تعريفـه:

(الفـرض): لغـة: القطـع والتقـديـر: قـال تعـالـى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا﴾[1] أي قطعنا الأحكام فيها قطعاً.

واصطلاحاً: هو (ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه) أي لزومه.

وقيل: هو اسم لمقدر شرعاً لا يحتمل الزيادة والنقصان، وهو مقطوع به[2].

وقيل: هو اقتضاء فعل غير كف حتماً[3].

مثـالـه:

مثال الفرض: الإيمان بالله تعالى، والصلوات الخمس، وصوم رمضان، وأداء الزكاة، وحج البيت وغير ذلك.

حكمـه:

(وحكمه) المراد من الحكم هنا الأثر الثابت بالخطاب.

(اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب) أي وجوب اعتقاد حقيته قطعاً ويقيناً

---

(١) سورة النور آية / ١/.

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ١١٠.

(٣) انظر فواتح الرحموت ١/ ٥٧.

وعملاً بالبدنِ، حتى يُكْفـرُ جاحِـدُهُ، ويفسُق تاركُـهُ بلا عـذْرٍ.

لكونه ثابتاً بدليل قطعي، فالاعتقاد بهذه الصفة يكون إسلاماً.

(وعملاً بالبدن) أي يجب إقامته بالبدن؛ حتى لو ترك العمل به من غير استخفاف به يكون عاصياً فاسقاً إذا كان بغير عذر.

(حتى يُكفر جاحده) أي ينسب منكره إلى الكفر (ويفسق تاركه بلا عذر).

* * *

«الـواجب»

والواجبُ: ما ثبتَ وجوبه بدليلٍ فيْهِ شُبْهَةٌ . . . .

الـواجـب

تعريفـه:

(والواجب) لغة: السقوط، مأخوذ من الوجبة، سمي به، لأنه ساقط عن الفرض بدرجة، وهي عدم إفادته العلم اليقيني، بخلاف الفرض. ويحتمل أن يكون مأخوذاً من اللزوم؛ لأن العمل به لازم وإن لم يثبت العلم به.

ويحتمل أن يكون مأخوذاً من الوجيب: وهو الاضطراب، سمي به لتردد واضطراب في ثبوته.

والواجب اصطلاحاً: هو (ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة).

وقيل: هو ما يكون لازم الأداء شرعاً، ولازم الترك فيما يرجع إلى الحل والحرمة[1] وقيل غير ذلك.

مثـالـه:

تعديل الأركان في الصلاة، وصلاة الوتر، وغيرهما.

واعلم أن الخلاف بين الشافعية والحنفية في الواجب والفرض إنما هو من حيث ثبوته لا من حيث مدلوله، إلا أن علماء الشافعية لم يفرقوا بين الواجب والفرض من حيث المعنى الشرعي، فقد عرّفوا الفرض والواجب بتعاريف متقاربة، فقال الآمدي: الفرض والواجب: «عبارة عن خطاب

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ١١٠.

وحكمهُ: اللزومُ عملاً بالبدنِ، لا علماً باليقينِ، حتى لا يُكْفَرُ جاحِدُهُ، ويُفَسَّقُ تاركُهُ إذا استَخَفَّ بأخبارِ الآحادِ، فأمَّا متأوِّلاً فلا.

الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً في حالة ما»[1].

وقال البيضاوي: «ويرسم الواجب بأنه الذي يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً ويرادفه الفرض»[2].

حكمه:

(وحكمه) اللزوم عملاً بالبدن) أي تجب إقامته بالبدن (لا علماً باليقين)؛ لأن دليله لا يوجب اليقين، ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني.

(حتى لا يُكْفَر جاحده) أي منكره (ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد) وذلك بأن لا يرى العمل بأخبار الآحاد واجباً (فأما) إن ترك العمل بأخبار الآحاد (متأولاً فلا) يجب التضليل ولا التفسيق؛ لأن التأويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند تعارضها.

* * *

---

(١) انظر أحكام الآمدي ١/ ١٣٩.
(٢) انظر الإبهاج ١/ ٥١ ـ ٥٦.

والسُّـنَّـةُ: الطريقةُ المسلوكةُ في الدِّيْنِ.

وحكمُهَا: أنْ يُـطالَبَ المرءُ بإقامتِهَا من غيرِ افتراضٍ ولا وجوبٍ، لأنها طريقـةٌ أُمِرْنَـا بإحيائِها، فيستَحِـقُّ الملامَـةَ بتركِهَـا . . . .

السنة

تعريفها:

(والسنة) لغة: هي الطريقة، مأخوذة من سنن الطريق، ومن قول القائل: سَنَّ الماء إذا صبه حتى جرى في طريقه[1]. واصطلاحاً هي (الطريقة المسلوكة في الدين) والمراد: ما سنَّه رسول الله ﷺ والصحابة بعده عند الحنفية.

وقال الشافعي رضي الله عنه: مطلق السنة يتناول سنة رسول الله ﷺ فقط، وهذا لأنه لا يرى تقليد الصحابي في قول، ويقول: القياس مقدم على قول الصحابي اهـ.

حكم السنـة:

(وحكمها: أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب؛ لأنها طريقة أمرنا بإحيائها فنستحق الملامة بتركها).

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[2]: حكم السنة، هو الاتباع، فقد ثبت بالدليل أن رسول الله ﷺ متبع فيما سلك من طريق الدين، وهذا الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب إلا أن تكون من أعلام الدين، كصلاة العيدين، والأذان، والإقامة، والصلاة بالجماعة، فإن ذلك بمعنى

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ١١٣.

(٢) المرجع السابق ١/ ١١٤.

. . . .

الواجب في حكم العمل؛ لأنها طريقة أمرنا بإحيائها، بقوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[1]، وبقوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾[2] ولقوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»[3] ولقوله عليه الصلاة والسلام: «من رغب عن سنتي فليس مني»[4].

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[5]: فإحياء سنة يكون في الفعل، فبترك الفعل يستوجب الملامة في الدنيا، وحرمان الشفاعة في العقبى اهـ.

وقد ذكر صدر الإسلام أبو اليسر البزدوي رحمه الله حكم السنة فقال[6]:

وأما حكم السنة: فهو أن كل فعل واظب عليه رسول الله ﷺ، مثل التشهد في الصلاة، والسنن الرواتب، يندب تحصيله، ويلام على تركه مع لحوق إثم كبير.

وكل فعل لم يواظب عليه رسول الله ﷺ بل تركه في بعض الأحوال كالطهارة لكل صلاة، وتكرار الغسل في أعضاء الوضوء، والترتيب، فإنه يندب إلى تحصيله، ولا يلام على تركه، ولا يلحقه بتركه وزر، وأما

---

(١) سورة الأحزاب آية /٢١/ .

(٢) سورة الحشر آية /٧/ .

(٣) أخرجه أبو داود في السنة، باب في لزوم السنة، والترمذي في العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع.

(٤) أخرجه البخاري في النكاح، باب الترغيب في النكاح، ومسلم في أول كتاب النكاح.

(٥) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٥٦٣ وما بعدها.

(٦) المرجع السابق ٢/ ٥٦٤.

التراويح في رمضان: فإنها سنة الصحابة رضي الله عنهم، إذ لم يواظب عليه رسول الله ﷺ، بل واظب عليها الصحابة رضي الله عنهم، وهي مما يندب إلى تحصيله ويلام على تركه، ولكنها دون ما واظب عليه رسول الله ﷺ، فإن سنة النبي ﷺ أقوى من سنة الصحابة. قال: وهذا عندنا: أي عند الحنفية.

وأما أصحاب الشافعي رضي الله عنه: فإنهم يقولون: السنة: فعل واظب عليه النبي ﷺ، فأما الفعل الذي واظب عليه الصحابة رضي الله عنهم فليس بسنة، وهو على أصلهم مستقيم، فإنهم لا يرون أقوال الصحابة حجة فلا يرون أفعالهم أيضاً سنة، وعندنا: أقوالهم حجة، فتكون أفعالهم سنة.

أنواع السنن:

(والسنن نوعان): الأول (سنة الهدى) سميت هذه السنة «هدى»؛ لأن أخذها من تكميل الدين.

تعريفها:

«هي التي يتعلق بتركها كراهة أو إساءة» لذا قال المصنف رحمه الله فيها: (وتاركها يستوجب إساءة وكراهة) فقد عرفها بالحكم. والإساءة دون الكراهة، مثالها: الأذان، والإقامة، والجماعة، والعيدان، والسننُ الرواتب. ولهذا قال الإمام الرباني محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله[1] في بعضها: إنه يصير مسيئاً بالترك، وفي بعضها:

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/٥٦٨ نقلاً عن محمد رحمه الله.

والزوائـد: وتاركها لا يستوجبُ إسـاءةً، كسننِ النبـي ﷺ في قيامِـهِ وقعودِهِ ولباسِهِ.

وعلى هذا تُخـرَّجُ الألفاظُ المذكورةُ في بابِ الأذانِ من قولِهِ: يُـكرَهُ، أو قد أساءَ، أو لا بأسَ بهِ ....

إنه يأثم، وفي بعضها يجب القضاء، وهي سنة الفجر، ولكن لا يعاقب بتركها؛ لأنها ليست بواجبة، وقال أيضاً: عن سنة الهدى التي تركها يستوجب ضلالة، كترك الأذان والإقامة: إذا أصر أهل مصر على ترك الأذان والإقامة أُمروا بهما، وإن أبَوْا قوتلوا على ذلك بالسلاح، كما يُقاتَلون عند الإصرار على ترك الفرائض والواجبات؛ لأنها من أعلام الدين، فالإصرار على تركها استخفاف بالدين، فيقاتَلون على ذلك، وقال أبو يوسف رحمه الله: المقاتلة بالسلاح على ترك الفرائض والواجبات، فأما السنن فإنما يُؤَدَّبون على تركها ولا يقاتَلون عليها، ليظهر الفرق بين الواجب وغيره.

الـنوع الثاني (الزوائد):

تعريفـهـا:

هي التي أخْذُها حَسَنٌ (وتاركها لا يستوجب إساءة) لأنه لا يتعلق بتركها كراهة ولا إساءة، ولكن الأفضل أن يأتي بها (كسنن النبي ﷺ في قيامه وقعوده ولباسه).

(وعلى هذا) الأصل من تنويع السنن إلى نوعين: هدى وزوائد (تخرج الألفاظ المذكورة) في كتب الفقه (في باب الأذان) فإن الفقهاء قد اختلفت أجوبتهم في مسائل باب الأذان (من قوله يكره أو) قولهم (قد أساء أو) قولهم (لا بأس به) بناء على ما ذكر من أن ترك ما هو من سنن الهدى

وحيثُ قيلَ: يُعيدُ، فذلكَ منْ حكمِ الوجوبِ.

يوجب الكراهة والإساءة، وترك ما هو من سنن الزوائد لا يوجب شيئاً منها، وذلك مثل قول محمد رحمه الله: يكره الأذان قاعداً، لما روي في حديث الرؤيا «أن المَلَك قام على جذم حائط»[١] أي أصله.

وقيل: يكره تكرار الأذان في مسجد محلّة.

وقيل: يكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة.

وقيل: إن صلى أهل المصر بجماعة بغير أذان ولا إقامة فقد أساؤوا، لترك السنة المشهورة.

وقيل: وإن صلين، يعني النساء بأذان وإقامة جازت صلاتهن مع الإساءة. فالإساءة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة.

وقيل: لا بأس بأن يؤذن رجل ويقيم آخر؛ لأن كل واحد منهما ذِكْرٌ مقصودٌ، فلا بأس بأن يأتي بكل واحد منهما رجل آخر.

وقيل: لا يؤذن لصلاة قبل دخول وقتها، ويعاد في الوقت؛ لأن المقصود وهو إعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل.

وقيل: يعاد أذان الجنب، وكذا أذان المرأة. (وحيث قيل: يُعيد، فذلك من حكم الوجوب) فما ذكر وأمثاله يخرج على هذا الأصل[٢] المذكور.

* * *

---

(١) قال الحافظ ابن حجر في الدراية... فذكر الحديث وهو عند أبي داود ١/١١٦. ولكن الموجود عند أبي داود في كتاب الصلاة ـ باب كيف الأذان: فقام على المسجد فأذن ثم قعد قعدة إلخ.

(٢) انظر هذه الأقوال في عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/٥٦٨ وما بعدها.

والنَّفْلُ: اسمٌ للزوائِدِ، ونوافلُ العباداتِ زوائدُ مشروعةٌ لنا، لا علينَا، ....

النفل

تعريفه:

(والنفل) لغة: (اسم للزوائد) ومنه سميت الغنيمة نفلاً؛ لأنه زيادة على ما شرع له الجهاد، وهو إعلاء دين الله، وتحصيلُ ثواب الآخرة.

واصطلاحاً: هو اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن[1].

(ونوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا) لهذا قال الحنفية: إن ما زاد على القصر في صلاة المسافر وهو الشفع الثاني نفل؛ لأن العبد لا يلام على تركه رأساً وأصلاً، ويثاب على فعله في الجملة، وإذا ثبت أنه نفل لا يصح خلطه بالفرض كما في الفجر، وكذلك التطوع: قال الإمام السرخسي في أصوله[2]: التطوع: «اسم لما يتبرع به المؤمن من عنده، ويكون محسناً في ذلك، ولا يكون ملوماً على تركه، فهو والنفل سواء» اهـ.

وقد ذكر القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي رحمه الله[3]: أن نوافل

(١) انظر تعريفات الجرجاني ص/ ٣١٤، وعبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٥٦٩.

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ١١٥.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي نقلاً عن القاضي أبي زيد الدبوسي ٢/ ٥٦٩.

وحكمُهُ: أنهُ يُثابُ المرءُ على فعلِهِ، ولا يُعَاقَبُ على تـرْكِـهِ.
ويُضْمَنُ بالشروعِ عندَنَا؛ لأنَّ المؤَدَّى صارَ للهِ تعالى مُسلَّماً إليهِ

العبادات هي التي يبتديء بها العبد زيادة على الفرائض والسنن المشهورة اهـ.

حكـم الـنفـل:

(وحكمه: أنه يثاب المرء على فعله، ولا يعاقب على تركه) لأن النفل جُعل زيادةً مشروعة للعبد لا عليه، بخلاف السنة، فإنها طريقة رسول الله ﷺ؛ فمن حيث سبيلها الإحياء كان حقاً علينا، فعوتبنا على تركها بخلاف النفل، فإنه لا يتعلق بتركه ملامة، لخلوِّه عن صفة السُّنِّيَّةِ.

(ويُضمن) النفل (بالشروع عندنا) أي عند الحنفية؛ (لأن المؤدَّى صار لله تعالى مسلماً إليه) أي أن ما أداه وجب صيانته؛ لأنه صار حقاً لله تعالى، ولا سبيل إلى صيانته إلا بالتزام الباقي وإتمامه، فإنه شرط لبقائه عبادة. قال تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَـٰلَكُمْ﴾[1] وعدم إبطاله بإلزام الباقي، فإذا شرع في نفل العبادة يؤاخذ بالمضي فيه، ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عند الحنفية.

وقال الشافعي رضي الله عنه: لا يؤاخذ بواحد منهما؛ لأن النفل شرع غير لازم، حتى يثابُ على فعله، ولا يعاقبُ على تركه، فوجب أن يبقى كذلك بعد الشروع؛ لأن حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع، ألا ترى أنه بعد الشروع يسمى نفلاً، كما كان قبله، ولهذا يتأدّى بنية النفل، ولو أتمه كان مؤدياً للنفل، لا مسقطاً للواجب، وإذا كان نفلاً حقيقة وجب أن يكون

---

(١) سورة محمد آية / ٣٣.

وهوُ كالنذْرِ، صارَ للهِ تعالى تسميةً، لا فعلاً. ثم وجبَ لصيانتِهِ ابتداءُ الفعـلِ، فـلأَنْ يجبَ لصيانة ابتداء الفعلِ بقاؤُهُ أولى.

مخيراً في الباقي، كما كان مخيراً في الابتداء؛ لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان.

وقد أنزل الحنفية النفل منزلة النذر، فقالوا: (وهو كالنذر، صار لله تعالى تسمية لا فعلاً، ثم وجب لصيانته ابتداءُ الفعل، فلأن يجب لصيانة ابتداءَ الفعل بقاؤُه أولى)، وجعلوا لزوم النذر بمجرد التسمية دليلاً على لزوم النفل بالشروع بالطريق الأولى.

بيـانــه:

أن المنذور صار لله تعالى بمجرد التسمية وهي القول بأن يقول: «لله عليّ كذا»، لا بالشروع، ولا شك أن ما وقع لله تعالى فعلاً ـ وهو الشروع في النفل ـ أقوى مما صار له تسمية، وهو النذر؛ لأن النذر بمنزلة الوعد، فيكون أدنى حالاً من النفل، ثم لما وجب لصيانة نذره بمجرد التسمية، فلأن يجب لصيانة ما هو الأقوى ـ وهو ابتداء الفعل في النفل ـ أولى، وإذا وجب صيانة ابتداء الفعل في النفل فلأن يجب صيانة بقائه أولى كما ذكره المصنف رحمه الله.

* * *

المبحث الثاني
في أقسام الرخصة وما يتعلق بها من أحكام

وأما الرُّخَصُ، فأنواعٌ أربعَةٌ:

نوعانِ مِنَ الحقيقةِ، أحدُهمَا أحقُّ مِنَ الآخَرِ، ونوعانِ من المجازِ، أحدهُمَا أَتمُّ مِنَ الآخَرِ ....

المبحث الثاني
في أقسام الرخصة وما يتعلق بها من أحكام

(وأما الرخص، فأنواع أربعة) اعلم أن سبب تنوع الرخص: هو كون الرخصة مبنية على أعذار العباد كما سبق، لذا اختلفت أنواع الرخص، لاختلاف أعذار العباد، فانقسمت على أنواع أربعة (نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر) أي أقوى من الآخر أو أولى منه (ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر) أي أكمل في كونه مجازاً من الآخر، وسيأتي الكلام على هذه الأنواع.

وقد قسَّم الشافعية الرخصة إلى أربعة أقسام:

واجبة، ومندوبة، ومباحة، وخلاف الأولى.

والإمام الشاطبي رحمه الله: جعل حكم الرخصة من حيث هي رخصة «الإباحة مطلقاً»[(١)].

---

(١) انظر الموافقات للشاطبي ١/٣٠٧ وما بعدها.

وأمَّا أَحَقُّ نوعي الحقيقةِ: فما يُسْتباحُ معَ قيامِ المحرَّمِ، وقيامِ حكمِه جميعاً، مثل إجراءِ كلمةِ الكفرِ على لسَانِهِ. . . . .

(وأما أحق نوعي الحقيقة) أي النوع الأول:

(فما يستباح مع قيام) السبب (المحرِّم، وقيام حكمه جميعاً).

ومعنى الاستباحة هنا: سقوط المؤاخذة به، لا أنه صار مباحاً حقيقة؛ لقيام دليل الحرمة، وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فإن من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذه بها، لا تسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة؛ ولهذا ذكر صدر الإسلام أبو اليسر البزدوي رحمه الله[١]، تعريفاً للرخصة فقال: هي ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل، وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجباً.

ثم إن الرخصة لا يجوز أن تكون حرام التحصيل، لقول النبي ﷺ فيما رواه ابن مسعود رضي الله عنه وابن عباس رضي الله عنهما: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه»[٢]؛ ولأن الرخصة تنبىء عن السهولة واليسر، وذلك في سقوط الحظر والعقوبة جميعاً في حق صاحب العذر (مثل إجراء كلمة الكفر على لسانه) مكرهاً بشرط اطمئنان قلبه بالإيمان، لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[٣]

---

(١) انظر: التحقيق لعبد العزيز البخاري ص ١٤٤ نقلاً عن صدر الإسلام.

(٢) عزاه السيوطي لأحمد في المسند والبيهقي عن ابن عمر، والطبراني عن ابن عباس وابن مسعود وقال ابن طاهر: وقفه عليه اصح. انظر فيض القدير ٢/ ٢٩٢ـ ٢٩٣.

(٣) سورة النحل آية /١٠٦/ .

ولقوله عليه الصلاة والسلام لعمار بن يسار حين أجرى كلمة الكفر على لسانه بالإكراه: «فإن عادوا فعد»[1] معنى الحديث: فإن عادوا إلى الإكراه فعد إلى الترخص، أو فإن عادوا إلى الإكراه فعد إلى طمأنينة القلب.

وكون هذا المثال أحقَّ نوعي الحقيقة: هو أن الحرمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع للمكلف الإقدام عليه من غير مؤاخذة بناء على عذره، كان في أعلى درجات الرخص؛ لأن كمال الرخصة بكمال العزيمة، فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة ثابتة من كل وجه، كانت الرخصة في مقابلتها كذلك.

إلا أن حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى، أما الصورة فبتخريب البنية، وأما المعنى فبزهوق الروح، وحقُّ الله تعالى لا يفوت معنى؛ لأن التصديق الذي هو الركن الأصلي باق، ولا يفوت صورة من كل وجه؛ لأنه لما أقرَّ مرة وصدَّق بقلبه حتى صحَّ إيمانه، لم يلزم عليه الإقرار ثانياً، إذ التكرار في الإقرار ليس بركن في الإيمان، فلم يفت حقُّ الله من هذا الوجه، فكان له تقديم حقِّ نفسه بإجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصاً.

(و) كذلك (إفطاره في رمضان) بطريق الإكراه أو الاضطرار يرخص له الإفطار؛ لأن حقه في نفسه يفوت أصلاً، وحقُّ الله تعالى يفوت إلى بدل، وهو القضاء، فله أن يُقدّم حقَّ نفسه، (و) كذلك (إتلافه مال الغير) بطريق الإكراه التام، كالقتل، يرخص له ذلك، لرجحان حقه في النفس؛ لأن حقه

---

(١) رواه عبد الرزاق، والحاكم، والبيهقي في الدلائل، وذكره السيوطي في الدر المنثور ٤/ ١٣٢، ١٣٣.

وجنايتِهِ على الإحرامِ، وتناولِ المضطرِ مالَ الغير، وتركِ الخائفِ على نفسِهِ الأمرَ بالمعروفِ.
وحكمُـهُ: أنَّ الأخْذَ بالعزيمةِ أوْلَىٰ . . . .

يفوت في النفس صورة ومعنى، وحقٌّ غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان.

(و) كذلك (جنايته على الإحرام) بالصيد مكرهاً، (و) كذلك (تناول المضطر مال الغير) بغير إذنه عند خوف الهلاك حالة المخمصة، رخص له ذلك مع الضمان.

(و) كذلك (ترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف) والنهي عن المنكر عند خوف الهلاك، رخص له ذلك مع أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض بالدلائل الدالة عليه كما سيأتي، فيكون تركه حراماً، ويستباح له الترك إذا خاف على نفسه؛ لأن حق الله تعالى إنما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية في ذلك. والحكمُ في أمثلة هذا النوع كلها واحدٌ: له أن يقدم على ما فيه رفع الهلاك عن نفسه بطريق الترخص، فذلك واسع عليه تيسيراً من الشارع الحكيم جل جلاله.

(وحكمه) أي حكم هذا النوع وهو أحق نوعي الحقيقة (أن الأخذ بالعزيمة) والتمسك بها والصبر عليها (أولى) من الترخص؛ لأنه إن امتنع لم يكن في الامتناع عاملاً في إتلاف نفسه بل يكون متمسكاً بما هو العزيمة.

بيـان الأولويـة في الأخذ بالعزيمة:

إن من أكره على إجراء كلمة الكفر لو صبر حتى بذل نفسه لإقامة حق الله تعالى وإعزاز دينه كان مأجوراً مجاهداً شهيداً.

والأصل فيه:

«ما روي أن مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي ﷺ فقال لأحدهما: ما تقول في محمد ﷺ؟ قال رسول الله، قال: فما تقول فيَّ؟ قال: أنت أيضاً فخلاّه.

وقال للآخر: ما تقول في محمد ﷺ؟ قال: رسول الله، قال: ما تقول فيَّ؟ قال: أنا أصمّ، فأعاد عليه ثلاثاً، فأعاد جوابه، فقتله، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: أما الأول فقد أخذ برخصة الله تعالى، وأما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئاً له»[1].

وأما من أكره أو اضطر لإفطار رمضان فإن صبر ولم يفطر حتى قتل كان مأجوراً. وأما من أكره على إتلاف مال الغير فإن صبر حتى قتل كان شهيداً.

وكذا جناية المكره على إحرامه، وتناول المضطر مال الغير بغير إذنه حالة المخمصة، وكذا ترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رخص له في الترك قال تعالى: ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ﴾[2] وإن فعل حتى قتل كان مأجوراً؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض مطلق، والصبر عليه عزيمة. قال تعالى: ﴿ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴾[3].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة عن الحسن انظر الدر المنثور ٢/ ١٣٣.

(٢) سورة آل عمران آية /٢٨/.

(٣) سورة لقمان آية /١٧/.

وأمَّا النوعُ الثاني:
فما يُستباحُ معَ قيامِ السبَبِ وتراخي حكمِهِ، كفطرِ المريضِ والمسافرِ يُستباحُ معَ قيامِ السببِ وتراخي حكمِهِ ولهَذا صحَّ الأداءُ منهما، ولو ماتا قبلَ إدراكِ عدةٍ من أيامٍ أُخَرَ لم يلزمْهُمَا الأمرُ بالفديّةِ.

(وأما النوع الثاني) من نوعي الحقيقية.

(فما يستباح مع قيام السبب) المحرِّم (وتراخي حكمه) وهو دون الأول؛ لأن كمال الرخصة بكمال العزيمة، فإذا كان الحكم ثابتاً مع السبب فهو أقوى مما تراخى الحكم عنه إلى زمان زوال العذر (كفطر المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه) فإن إفطار المريض والمسافر في رمضان يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر، وهو شهود الشهر، وتوجه الخطاب العام نحوهما بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1] إلا أن الحكم وهو وجوب الصوم، وحرمةُ الإفطار تراخى في حقهما إلى إدراك عدة من أيام أخر، بقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[2].

(ولهذا) أي ولأن السبب قائم موجب للحكم في حقهما كما هو موجب في حق غيرهما (صح الأداء منهما) في الحال. (ولو ماتا قبل إدراك عدة من أيام أخر لم يلزمهما الأمر بالفدية)؛ لأن الحكم لما تراخى في حقهما إلى إدراك عدة من أيام أخر لم يلزمهما الأمر بالفدية، كما لو ماتا قبل إدراك رمضان أصلاً. ولو كان الوجوب ثابتاً للزمهما الأمر بالفدية؛ لأن ترك الواجب بعذر يرفع الإثم، لكن لا يسقط الخلف، فعلم

---

(١) سورة البقرة آية / ١٨٥/ .
(٢) سورة البقرة آية / ١٨٤/ .

وحكمُهُ: أنَّ الصومَ أفضلُ عندنا لكمالِ سببهِ وتَردُّدٍ في الرخصَةِ، فالعزيمةُ تؤدي معنى الرخصةِ من حيثُ تضمُنُها لسرِّ موافقةِ المسلمينَ

أن الحكم ليس بثابت في الحال. والتعجيلُ بعد تمام السبب مع تراخي الحكم صحيح كتعجيل الدين المؤجل.

(وحكمه) أي حكم هذا النوع من الرخصة حقيقة **(أن الصوم)** أي العمل بالعزيمة **(أفضل)** أي أولى **(عندنا)** أي عند الحنفية **(لكمال سببه)**؛ لأن السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر لما كان قائماً بكماله وتأخر الحكم بالأجل، دلَّ ذلك على أنه لا مانع من التعجيل، كالدين المؤجل، لا مانع من أدائه في الحال كما ذكرنا.

وجـه الأفضليـة:

أن السبب الموجب قائم مع إباحة الترخص بالفطر للمشقة التي تلحقه بالصوم في المرض أو السفر، فكان المؤدي للصوم عاملاً لله تعالى في إدراك الفرائض، والمترخص في الفطر عاملاً لنفسه فيما يرجع إلى الترفه، فالصوم عزيمة، والتمسك بالعزيمة أفضل مع أن في معنى الرخصة يشترك الصوم والفطر **(و)** يحصل **(تردد في الرخصة)** فمن وجه يكون الصوم مع الجماعة في شهر رمضان أيسر من التفرد به بعد مضي الشهر وإن كان أشقَّ على بدنه. ومن وجه يكون الترخص بالفطر مع أداء الصوم بعد الإقامة أيسر عليه، لكيلا تجتمع عليه مشقتان في وقت واحد: مشقة السفر ومشقة أداء الصوم وهذا هو معنى التردد في الرخصة **(فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث تضمنها لسرِّ موافقة المسلمين)** كما قلنا، وإذا كان في كل وجه نوع ترفه يخير بينهما للتيسير عليه، وبعد تحقق المعارضة بين الصوم والفطر يترجح جانب أداء الصوم، لكونه مطيعاً فيه عاملاً لله تعالى

إلاّ أنْ يُضعفَهُ الصومَ، فليسَ لهُ أن يبذلَ نفسَهُ لإقامةِ الصومِ؛ لأنَّ الوجوبَ عنهُ ساقطٌ، بخلافِ النوعِ الأولِ.

وأمَّا أتَمُّ نوعَيْ المجَازِ: ....

(إلا أن يضعفه الصوم فليس له أن يبذل نفسه لإقامة الصوم) فلو صبر على الصوم حتى مات كان آثماً لتركه الإفطار اللازم عليه في هذه الحالة، ولكونه صار قتيلاً بالصوم، وهو المباشر لفعل الصوم، فكان قاتلاً نفسه بما صار به مجاهداً، وهو الصوم، من غير تحصيل المقصود، وهو إقامة حق الله تعالى، لأن حق الله تعالى أُخر عنه إلى إدراك عدة من أيام أخر بالنص و(لأن الوجوب عنه ساقط، بخلاف النوع الأول) فإن الحكم هناك لمّا لم يتأخر عن السبب ولم يسقط في حالة الإكراه على الإفطار في رمضان كان الصابر على الهلاك مقيماً حقَّ الله تعالى، مظهراً لطاعته، فكان مأجوراً؛ لأن ذلك عمل المجاهدين.

وقال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1]: لما كان حكم الوجوب متأخراً إلى إدراك عدة من أيام أخر، كان الفطر أفضل ليكون إقدامه على الأداء متراخياً بعد ثبوت الحكم بإدراك عدة من أيام أخر اهـ. فالعمل بالرخصة أولى عنده، حتى كان الإفطار في السفر أفضل من الصوم في أحد قوليه، وهو قول الشعبي، وسعيد بن المسيب، والأوزاعي، وأحمد، رحمهم الله، اعتباراً لظاهر تراخي حكم العزيمة كما قلنا: فإن وجوب أداء الصوم لما تأخر إلى إدراك عدة من أيام أخر اقتضى أن لا يجوز الأداء قبله، وإلى هذا ذهب أصحاب داود الظاهري.

(وأما أتم نوعي المجاز) فهو **النوع الثالث** من الرخصة.

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ١١٩ نقلاً عن الإمام الشافعي.

فما وُضعَ عنّا من الإصْرِ والأغلالِ، فإنَّ ذلك يُسَمَّى رخصةً مجازاً، لأنَّ الأصْلَ ساقطٌ لم يبقَ مشروعاً، فلم يكنْ رخصةً إلاّ مجازاً من حيثُ إنَّهُ نَسْخٌ تَمَحَّضَ تخفيفاً ....

(فما وضع عنا) أي رفع عنا (من الإصر[1] والأغلال[2]) التي كانت على من قبلنا، وقد وضعها الله تعالى عنا، كما قال تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[3] وقال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾[4] قال الإمام السرخسي رحمه الله في أصوله[5]: هذا النوع غير مشروع في حقنا أصلاً، لا بناء على عذر موجود في حقنا، بل تيسيراً وتخفيفاً علينا. اهـ (فإن ذلك يسمى رخصة مجازاً)، لأن ما سقط في حقنا توسعة وتخفيفاً يسمى رخصة باعتبار الصورة تجوزاً لا تحقيقاً. لذا قال المصنف رحمه الله؛ (لأن الأصل ساقط لم يبق مشروعاً، فلم يكن رخصة إلا مجازاً) لانعدام السبب الموجب للحرمة مع الحكم أصلاً في حقنا؛ لكن يسمى رخصة مجازاً (من حيث إنه نسخٌ تمحَّضَ تخفيفاً) فإن هذه الأمور الشاقة في شرع بني إسرائيل رفعت

---

(١) الإصر: الأعمال الشاقة والأحكام المغلظة، كقتل النفس في التوبة، وقطع الأعضاء الخاطئة.

(٢) الأغلال: المواثيق اللازمة لزوم الغل، كقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب وغير ذلك من شرائع من قبلنا قال في مختار الصحاح عن الإصر والأغلال: الإصر بالكسر العهد، وهو أيضاً الذنب والثقل.
والغُلُّ بالضم واحد الأغلال، يقال في رقبته غُلٌّ من حديد.

(٣) سورة الأعراف آية / ١٥٧/ .

(٤) سورة البقرة آية / ٢٨٦/ .

(٥) انظر أصول السرخسي ١/ ١٢٠ .

وأمَّا النوعُ الرابعُ:

فما سقطَ عن العبادِ معَ كونهِ مشروعَاً في الجملةِ، كالعينيةِ المشروطةِ في البيْعِ، سقطَ اشتراطُهَا في نوعٍ منهُ أصلاً، وهوَ السَّلَم، حتى كانت العينيةُ فِي المسْلمِ فيْهِ مفسدةً للعقْدِ، وكذلكَ المَيْتَةُ والخمرُ، سقطتْ حرمتهما في حقِّ المكْرَهِ والمضْطرِّ أصلاً . . . .

عن هذه الأمة المحمدية، تكريماً للنبي ﷺ، ورحمة بنا.

ولا ننسى أن حقيقة الرخصة في الاستباحة مع قيام السبب المحرِّم، ولكن لما كان الرفع للتخفيف علينا والتسهيل سُمِّيَتْ رخصة مجازاً.

(**وأما النوع الرابع**) من أنواع الرخصة.

(فما سقط عن العباد) وذلك بإخراج السبب من أن يكون موجباً للحكم في محل الرخصة، (مع كونه مشروعاً في الجملة، وكان سقوط هذا.. للتيسير على العباد المحتاجين (كالعينية المشروطة في البيع، سقط اشتراطها في نوع منه) أي من البيع (وهو السَّلَم) حتى يتوصلوا إلى مقصودهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم، ويتوصلَ صاحب الدراهم إلى مقصوده من الربح، (حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد) أي لعقد السلم لا مصححة له؛ لسقوطها، مع أنها قائمة في المبيع المشروع في الجملة. (وكذلك) أي كما أن العينية في السلم سقطت، كذلك (الميتة والخمر سقطت حرمتهما) بالأكل والشرب (في حق المكره والمضطر) حيث لم تبق مشروعة (أصلاً) عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وتبدلت بالإباحة.

تمسَّك أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا

....

﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[1] فاستثنى حالة الضرورة من التحريم، وبقي التحريم حالة الاختيار، وقد كانت مباحة قبل التحريم، فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت عليه قبل التحريم.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2]: وهذا بناءً على مذهب من جعل الأصل في الأشياء الإباحة قبل ورود الشرع، وأما على مذهب من قال: إن الحل والحرمة لا يعرفان قبل ورود الشرع فيقول: الاستثناء من الحظر إباحة، فكانت هذه الآية نصاً في التحريم لغير المضطر، ونصاً للإباحة في حق المضطر اهـ.

وقال أبو يوسف رحمه الله فيما رويَ عنه: إن الحرمة لا ترتفع، ولكن يرخص الفعل حالة الاضطرار إبقاءً للمهجة، كما في الإكراه على أكل مال الغير، وإليه ذهب الإمام الشافعي رحمه الله في أحد قوليه، وكثير من العلماء.

تمسك أبو يوسف والشافعي رحمهما الله بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[4]. أي يغفر له ما أكل مما حرم عليه حين اضطر إليه، فإطلاق المغفرة في الآية يدل على قيام الحرمة، إلا أن الله تعالى رفع المؤاخذة رحمة بعباده، كما في الإكراه، ورخّص الفعل بسبب الضرورة.

---

(١) سورة الأنعام آية / ١١٩/ .

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٥٩١ .

(٣) سورة البقرة آية / ١٧٣/ .

(٤) سورة المائدة آية / ٣/ .

حتى لا يَسَعُهُمَا الصبرُ عنْهَا وكذَلِكَ الرِجلُ سقَطَ غسلُهَا في مدَّةِ المسْحِ أصْلاً لعدَمِ سَرايةِ الحدَثِ إليْهِ.

ثمرة الخلاف:

وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا صبر المكره أو المضطر حتى مات، لا يكون آثماً عند أبي يوسف والشافعي رحمهما الله، وكذلك عند غيرهما ممن تابعهما.

ويكون آثماً عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله (حتى لا يسعهما الصبر عنها) يؤيده:

ما نقل عن مسروق وغيره «من اضطر إلى ميتة ولم يأكل دخل النار»[1] إلا أن حرمة هذه الأشياء مشروعة في الجملة، فلم تكن هذه الرخصة مثل سقوط الإصر والأغلال، بل كانت دونها في المجازية.

(وكذلك) أي كما أن الحرمة سقطت فيما تقدم، كذلك (الرِّجْلُ سقط غسلها) الذي هو عزيمة (في مدة المسح) حال شرعية رخصة المسح على الخف (أصلاً لعدم سراية الحدث إليه) فإن استتار القدم بالخف مانع من سراية الحدث إلى القدم، ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث أصلاً في الطهارة الحكمية، فيثبت أن الغسل ساقط، وأن المسح شرع للتيسير ابتداءً لا أن الواجب من غسل الرجل يتأدى به؛ ألا ترى أنه يشترط أنْ تكون الرجل طاهرة وقت اللبس، وأن يكون أول الحدث بعد اللبس طارئاً على طهارة كاملة؟ ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك. لأن المسح حينئذ يصلح رافعاً للحدث، كالغسل الساري إلى القدم. قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2]: فعرفنا أن الشرع أخرج السبب الموجب

---

(١) انظر بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ١٧٦ نقلاً عن مسروق.

(٢) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري ١٤٤ وأصول السرخسي ١/ ١٢٠.

وكـذَلِكَ قصْـرُ الصـلاةِ في حـقِّ المسـافِرِ، رخصـةُ إسقـاطٍ عنـدَنَـا حتى قلنا: إنَّ ظهْرَ المسافرِ وفجـرَهُ سـواءٌ، لا يحتملُ الزيادةَ عليها

للحدث من أن يكون عاملاً في الرجل ما دامت مستترة بالخف. وقدم الخف على الرجل في قبول حكم الحدث فجعله مانعاً من سراية الحدث إلى القدم، لا أن يثبت الحدث في الرجل ويجب الغسل ثم ينوب المسح عنه، إلا أن أصل السبب بقي موجباً في الجملة كما كان في حالة عدم التخفيف، فكانت رخصة المسح نظير رخصة السَّلَم تسمّى «رخصة إسقاط» اهـ.

(وكذلك) أي مثل ما تقدم (قصر الصلاة) الرباعية (في حق المسافر) تسمى (رخصة إسقاط عندنا) أي عند الحنفية: فلا يجوز للمسافر أن يصلي الظهر أربعاً في سفره (حتى قلنا: إن ظهر المسافر وفجره سواء، لا يحتمل الزيادة عليها)؛ لأن السبب في حق المسافر لم يبق موجباً إلا ركعتين، فكانت الأخريان نافلة في حقه، ولهذا يباح له تركهما لا إلى بدل، وخلط النفل بالفرض قصداً لا يحلّ، وأداء النفل قبل إكمال الفرض مفسد للفرض، وإذا صلى أربعاً وقعد على رأس الركعتين كره ذلك، وإن لم يقعد فسدت صلاته كما في الفجر، فثبت أن السبب الموجب في حق المسافر ركعتان فقط.

وقال الشافعي رحمه الله[1]: السبب الموجب للظهر أربع ركعات، إلا أنه رخص له في الاكتفاء بالركعتين ترفيهاً لدفع مشقة السفر، فإن أكمل الصلاة كان مؤدياً للفرض بعد وجود سببه، فيستوي هو والمقيم في ذلك؛ كما إذا صام المسافر في شهر رمضان اهـ، والشافعي رحمه الله: جعل معنى

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/١٢٢ نقلاً عن الإمام الشافعي.

وإنمَا جعلنَاهَا إسقَاطَاً محْضَاً استدلالاً بدليلِ الرخْصَةِ ومعناها.

أمَّا الدليلُ: فما رُويَ عن عمرَ رضي الله عنهُ أنهُ قالَ: «أنقصرُ الصلاةَ ونحنُ آمنونَ؟ فقالَ النبيُ عليه الصلاةُ والسلامُ: هذهِ صدقةٌ تصدَّقَ اللهُ تعالى بها عليكم، فاقبلوا صدقتَهُ عليكُمْ» سمَّاهَا صدقةً، والتصدقُ بما لا يحتمل ....

الرخصة في تخييره بين أن يؤدي فرض الوقت بأربع ركعات وبين أن يؤدي ركعتين، بمنزلة العبد المأذون، يأذن له مولاه في أداء الجمعة، فإنه يتخير بين أن يؤدي فرض الوقت بالجمعة ركعتين، وبين أن يؤدى بالظهر أربعاً اهـ.

تمسك الشافعي رحمه الله بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾[1]، فإن نفي الجناح يدل على الإباحة لا الإيجاب، لذا كان القصر عنده «رخصة ترفيه» لا إسقاط.

(وإنما جعلناها) أي رخصة القصر للمسافر (إسقاطاً محضاً استدلالاً بدليل الرخصة ومعناها، أما الدليل: فما روي عن عمر بن الخطاب[2] رضي الله عنه أنه قال: «أنقصر الصلاة ونحن آمنون، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم، فاقبلوا صدقته عليكم»[3] سماها صدقة والتصدق) الصادر من الله تعالى (بما لا يحتمل

---

(١) سورة النساء آية / ١٠١/ .

(٢) هو عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، أبو حفص ثاني الخلفاء الراشدين، وأول من لقب بأمير المؤمنين لقبه النبي ﷺ بالفاروق، كان يقضي على عهد رسول الله ﷺ، قتله أبو لؤلؤة غلام المغيرة غيلة سنة ٢٣ هـ انظر أعلام الزركلي ٥/ ٤٥، ٤٦، صفة الصفوة ١/ ١٠١، الإصابة ت ٥٧٣٨، حلية الأولياء ١/ ٣٨.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب صلاة المسافرين =

التمليكَ إسقاطٌ محضٌ لا يحتملُ الرَّد، كالعفوِ عنِ القصَاصِ.

التمليك) وهو شطر الصلاة، (إسقاط محض) أولى أن (لا يحتمل الرد)، ولا يتوقف على قبول العبد؛ لأنه واجب الطاعة، فثبت أن التصدق يراد به الإسقاط (كالعفو عن القصاص) يسقط القصاص بالعفو من غير قبول، ولا يرتد بالرد.

الدليل على أن التصدق إسقاط مايلي:

يستدل على أن التصدق إسقاط بالأحاديث الواردة في ذلك.

الحديث الأول: ما روي عن عمر رضي الله عنه «صلاة المسافر ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم»[1]

الحديث الثاني: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما «صلاة المسافر ركعتان، ومن خالف السنة فقد كفر»[2]

الحديث الثالث: ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما «من صلىٰ في السفر أربعاً كان كمن صلى في الحضر ركعتين»[3]

= وقصرها. والنسائي في كتاب تقصير الصلاة في السفر، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب تقصير الصلاة في السفر، وأحمد عن عمر ١/ ٢٥.

(١) أخرجه النسائي عن عمر بلفظ: صلاة الجمعة ركعتان، والفجر ركعتان، والنحر ركعتان، والسفر ركعتان، تمام غير قصر على لسان النبي ﷺ، في كتاب تقصير الصلاة في السفر وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب تقصير الصلاة في السفر.

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير كما في مجمع الزوائد ٢/ ١٥٤ ـ ١٥٥ عن ابن عمر موقوفاً قال الهيثمي رجاله رجال الصحيح.

(٣) أخرجه أحمد ١/ ٢٥١ عن ابن عباس موقوفاً.

الحديث الرابع: ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال« المتم الصلاة في السفر، كالمقصر في الحضر»[١].

وقد سمّى الله تعالى الإسقاط تصدقاً في قوله عز وجل ﴿وَأَن تَصَدَّقُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[٢] قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[٣]: فالتصدق ممن له الحق بإسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه الدين، ومثل هذا الإسقاط إذا لم يتضمن معنى التمليك لا يرتد بالرد، كالعفو عن القصاص، وكذلك إذا لم يكن فيه معنى المالية لا يرتد بالرد، ولا يتوقف على القبول كالطلاق وإسقاط الشفعة، فبهذا يتبين أن السبب لم يبق موجباً للزيادة على الركعتين بعد هذا التصدق، فإن معنى الترخص في إخراج السبب من أن يكون موجباً للزيادة على الركعتين في حقه لا في التخيير، فإن التخيير عبارة عن تفويض المشيئة إلى المخير وتمليكه منه، وذلك لا يتحقق هنا، فالعبادات إنما تلزمنا بطريق الابتلاء، قال الله تعالى ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[٤]. وتفويض المشيئة إلى العبد بهذه الصفة في أصل الوجوب أو في مقدار الواجب يعدم معنى الابتلاء، وبهذا يتبين أن المراد من قوله ﷺ «فاقبلوا صدقته» بالوقوف على أداء الواجب من غير خلط النفل به اهـ.

(وأما) الاستدلال بطريق (المعنى) على أن (الرخصة) إسقاط فهو أن

---

(١) عزاه السيوطي إلى الدارقطني في الأفراد عن أبي هريرة، انظر فيض القدير ٦/ ٢٦١.

(٢) سورة البقرة آية / ٢٨٠/ .

(٣) انظر أصول السرخسي ١/ ١٢٢، ١٢٣ .

(٤) سورة الملك آية / ٧/ .

لطلبِ الرفْقِ، والرفقُ يتعيَّنُ في القصْرِ، فيسقطُ الإكمالُ أصلاً، ولأنَّ الاختيارَ بينَ القصرِ والإكمالِ من غيرِ أنْ يتضمنَ رفقاً لا يليقُ بالعبوديةِ، بخلافِ الصومِ؛ لأن النصَّ جاءَ بالتأخيرِ دونَ الصدقةِ، واليسْرُ فيهِ متعارضٌ

فصارَ التخييرُ لطلبِ الرفقِ، ولا يلزمُ ....

الرخصة (لطلب الرفق) بنفسه (والرفق يتعين في القصر) بأداء ركعتين؛ لأنه الأيسر عليه وهذا لا يتحقق في التخيير بين القصر والإتمام في جنس واحد بوجه من الوجوه، (فيسقط الإكمال أصلاً)، وليس للعبد أن يرد ما أسقطه الله عنه بطريق التصدق؛ (ولأن الاختيار بين القصر والإكمال من غير أن يتضمن رفقاً لا يليق بالعبودية) والعجز، وهذا (بخلاف الصوم، فإن الرخصة في الصوم تتحقق في تأخير الحكم عن السبب؛ (لأن النص) وهو قوله تعالى ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1] (جاء بالتأخير دون الصدقة، واليسر فيه متعارض)؛ لأن الصوم في السفر يشق عليه من وجه لسبب السفر وعذابه، ويخف عليه من وجه لموافقة المسلمين ومشاركتهم فيه والتأجيل إلى عدة من أيام أخر، ويشق عليه من وجه وهو انفراده في قضاء ما وجب عليه قضاؤه، ويخف من وجه وهو الرفق بمرافق الإقامة. (فصار التخيير) في الصوم ضرورياً (لطلب الرفق) وصار الصوم أولى لاشتماله على معنى الرخصة واليسر بموافقة المسلمين. قال تعالى ﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[2].

(ولا يلزم) من إثبات التخيير بين القصر والاتمام في صلاة المسافر

---

(١) سورة البقرة آية / ١٨٤/ .
(٢) سورة البقرة آية / ١٨٤/ .

العبدُ المأذونُ لهُ في الجمعةِ؛ لأن الجمعةَ غيرُ الظهرِ، ولهذا لا يجوزُ بناءُ أحدِهما على الآخَرِ، وعندَ المغايرةِ لا يتعينُ الرفقُ في الأقلِّ عدداً، أما ظهرُ المسافرِ وظهرُ المقيمِ فواحدٌ، فبالتخييرِ بينَ القليلِ والكثيرِ لا يتحققُ شيءٌ من معنى الرفقِ وعلى هذا يُخرَّجُ منْ نذرَ صومَ سَنَةٍ إنْ فعلَ كذا، ففعلَ وهو معْسِرٌ يتخيرُ بين صومِ ثلاثةِ أيامٍ، وبينَ صومِ سَنَةٍ في قول محمدٍ رحمَهُ اللهُ، وهو روايةٌ عن أبي حنيفةَ رضي

مسألة (العبد المأذون له في) أداء (الجمعة، لأن الجمعة غير الظهر، ولهذا) أي لأنهما مختلفان (لا يجوز بناء أحدهما على الآخر) فلا يصح اقتداء مصلِّي الظهر بمصلي الجمعة أو على العكس. (وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً، أما ظهر المسافر وظهر المقيم فواحد) في الحكم فيصح بناء أحدهما على الآخر، (فبالتخيير بين القليل والكثير) فيه (لا يتحقق شيء من معنى الرفق).

صورة المسألـة:

عبد أذن له في الجمعة، فهل يخير بين أن يصلي أربعاً وهوالظهر، وبين أن يصلي ركعتين وهما الجمعة؟ هذا تخيير بين القليل والكثير من غير رفق، فلا نسلم أنه مخير بينهما، بل الواجب عليه حضور الجمعة عند الأذان كما في الحر، حتى لو تخلف عنها يكره.

ولئن سلمنا أن التخيير ثابت فهو غير لازم؛ لأن الجمعة والظهر مختلفان، حتى لا يجوز أداء أحدهما بنية الآخر، ويشترط للجمعة مالا يشترط للظهر.

(وعلى هذا) أي على أن التخيير ثابت في المختلف حكماً (يخرَّج من نذر صوم سَنَة إن فعل كذا، ففعل وهو معسر يتخيَّر بين صوم ثلاثة أيام وبين صوم سَـنَـة في قول محمـد رحمـه الله، وهو روايـة عن أبـي حنيفـة

اللهِ عنه، قيل: إنـهُ رجـعَ إليه قبلَ موتـهِ بثلاثـةِ أيـامٍ؛ لأنهما مختلفانِ حكماً، أحدهُما قربـةٌ مقصودةٌ، والثاني كفـارةٌ.

وفي مسأَلتِنَـا هذه همَا ....

رضي الله عنه، قيل إنه رجع إليه قبل موته بثلاثة أيام؛ لأنهما مختلفان حكماً، أحدهما قربة مقصودة والثاني كفارة) ففي صوم سنة وفاء بالمنذور وأداء ما هو قربة ابتداءً، وفي صوم ثلاثة أيام كفارة لما لحقه بخلف الوعيد؛ ومعلوم أن التخيير عند المغايرة يتحقق فيه معنى الرفق.

صورة المسألـة:

رجل قال «إن دخلتُ الدار فعليَّ صوم سنة، فدخلها وهو معسر» يخيَّر بين الوفاء بالنذر، وهو صوم سنة، وبين كفارة اليمين وهو صوم ثلاثة أيام عند محمد رحمه الله، وهو رواية النوادر عن أبي حنيفة رضي الله عنه، فأما في ظاهر الرواية فيجب الوفاء لا محالة، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]:

والتخيير بينهما تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد؛ لأن صوم السنة وصوم ثلاثة أيام مختلفان معنى، وإن اتفقا صورة؛ لأن صوم السنة قربة مقصودة خالية من معنى الزجر والعقوبة، وصوم ثلاثة أيام كفارة لما لحقه من خلف الوعيد المؤكد باليمين، وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلباً للأرفق، وهذا إذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه، فإن أراد وقوعه مثل أن يقول: «إن شفى الله مريضي فعليَّ كذا» فلا يتخيَّر، بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير، وهو الصحيح اهـ.

(وفي مسألتنا هذه) وهي مسألة ظهر المقيم والمسافر (هما) أي القصر

---

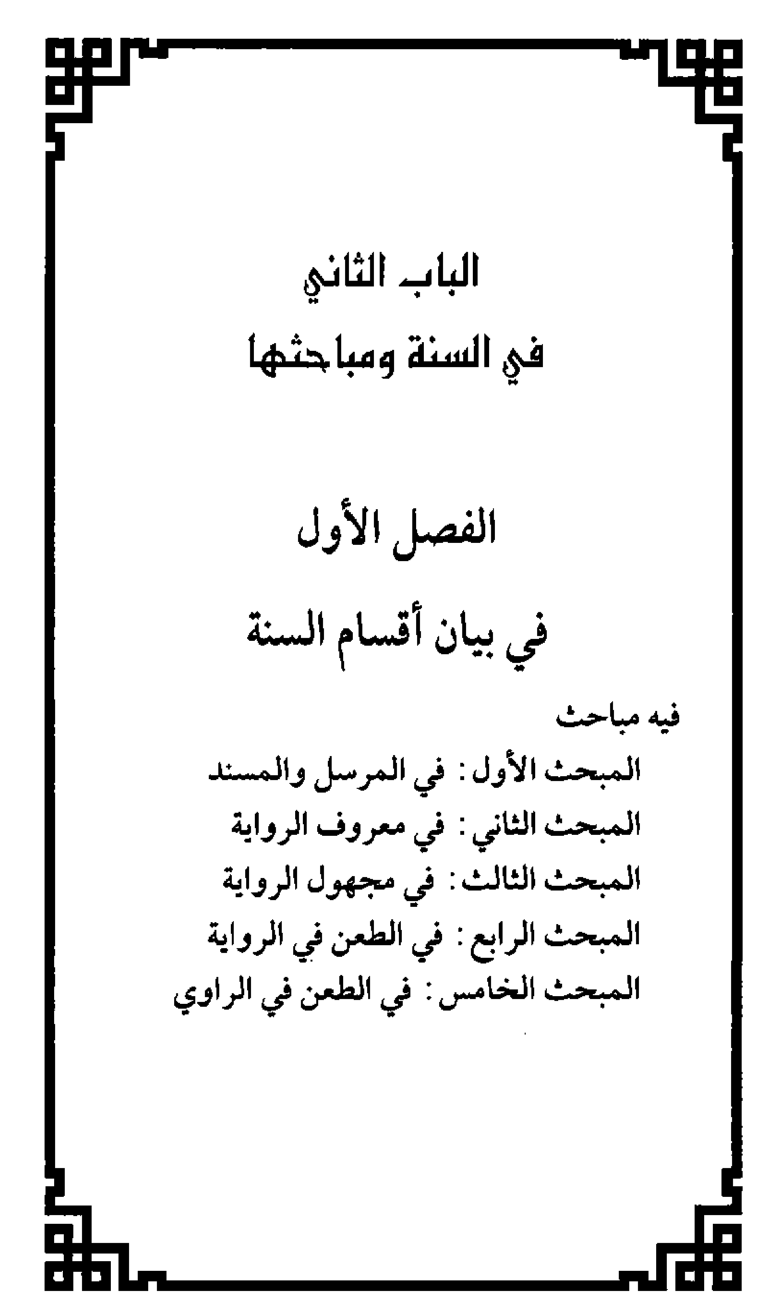
(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٢٩٨ وما بعدها.

سوَاءٌ، فصارَ كالمدَّبرِ إذا جنَى لزِمَ مولاَهُ الأقَلُّ مِنَ الأَرْشِ ومِنَ القيمَةِ، بخلافِ العبْدِ الجَاني.

والإكمال (سواء، فصار كالمدبر إذا جنى لزم مولاه الأقل من الأرش ومن القيمة) من غير خيار؛ لاتحاد الجنس، إذ المالية هي المقصودة لا غير، فتعين الرفق في الأقل. (بخلاف العبد الجاني) فإن المولى يخير بين الدفع والفداء، وإن كانت قيمة العبد أقلّ أو أكثر من الفداء؛ لأن الدفع مع الفداء مختلفان صورة ومعنى، فإن أحدهما مال والآخر رقبة فاستقام التخيير طلباً للرفق، كتخيير العبد المأذون بالجمعة بينها وبين الظهر. بخلاف صلاة المسافر كما قلنا، فإن فرضه ركعتان، والزيادة على الركعتين نفل مشروع، إلا أن الاشتغال بأداء النفل قبل إكمال الفرض أمر غير مشروع وهو مفسد للفرض عند الحنفية، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

* * *

انتهى الباب الأول في «الكتاب الكريم ومباحثه»، ويليه الباب الثاني في «السنة ومباحثها»



الباب الثاني
في السنة ومباحثها

الفصل الأول
في بيان أقسام السنة

فيه مباحث

المبحث الأول: في المرسل والمسند
المبحث الثاني: في معروف الرواية
المبحث الثالث: في مجهول الرواية
المبحث الرابع: في الطعن في الرواية
المبحث الخامس: في الطعن في الراوي

الفصل الأول
فـي بيـان أقسـام السـنـة

اعلمْ أنَّ سُـنَّـةَ رسولِ اللهِ ﷺ جامعةٌ للأمْرِ والنَّـهْـيِ، والخاصِّ، والعـامِّ، وسائرِ الأقسامِ التـي سَبَـق ذكـرُهَـا

الفصل الأول
في بيان أقسام السنة

تعريف السنة :

السنة : لغة : هي الطريقة والعادة .

وفي الاصطلاح : «هي ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قولٍ ، ـ ويسمى الحديث أو فعلٍ ، أو تقريرٍ»[1]

والمقصود بالبحث ههنا : بيان اتصال السنة بالنبي ﷺ ، وكيفيته سواء كان بطريق التواتر أو غيره ، وبيان حال الراوي وشرائطه ، والكلام عن الانقطاع ، وبيان متعلقه الذي هو محل الخبر ، وبيان وصوله من الأعلى إلى الأدنى في المبدأ وهو السماع ، أو المنتهى وهو التبليغ ، أو الوسط وهو الضبط عن قدح القادح فيه وهو الطعن ، والكلام عما يخص نوعاً خاصاً من السنة وهو الفعل ، وعن مبدأ السنة وهو الوحي ، وبيان ما يتعلق فيها : تعلق السوابق ، كشرائع من قبلنا ، أو تعلق اللواحق ، كأقوال الصحابة وإذا عرفت هذا فـ (اعلم أن سنة رسول الله ﷺ جامعة للأمر والنهـي والخـاص ، والعام ، وسائر الأقسام التي سبق ذكرهـا) في

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٢ .

الكتاب ، فهي تشارك الكتاب في الأقسام المذكورة سابقاً من الخاص إلى المقتضى .

(فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الأقسام بأحكامها) ؛ لأن قول النبي ﷺ حجة مثل الكتاب ، ويكون بيانها في الكتاب بياناً فيها ؛ لأنها فرع الكتاب في الحجية كما ذكر . إلا أنها تفارق الكتاب في طريق الاتصال ، فإن الكتاب له طريق واحد وهو التواتر ، أما السنة فلها طرق متعددة ومختلفة كالتواتر ، والشهرة ، والآحاد ، كما سيأتي بيانه .

ولما كان هذا البحث كلاماً في الأخبار ؛ فلا بد من بيان حقيقة الخبر .
يطلق الخبر على قول مخصوص من الأقوال ، فيكون حقيقة فيه .
ويطلق أيضاً على الإشارات الحالية والدلالات المعنوية ، كما يقال : أخبرتني عيناك ، فيكون مجازاً فيه ، والمقصود منه ههنا هو الأول ، وهو القول المخصوص حقيقة دون غيره .
واختلف في تعريف الخبر :
والمختار عند بعض المتأخرين من الحنفية أن الخبر : «هو ما تركب من أمرين حكم فيه بنسبة أحدهما إلى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها»[1]

أقسام الخبر :
ينقسم الخبر إلى ثلاثة أقسام :

الأول : خبر لا «يحتمل غير الصدق بيقين : كخبر الرسل ، والخبر الموافق للكتاب ، ونحوه .

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٦٥٤ .

وإنَّـمَـا هـذَا البـابُ لبيـانِ مـا تـختَـصُّ بـهِ السُّـنَـنُ.

الثاني: خبر لا يحتمل غير الكذب بيقين ، وذلك إما بضرورة العقل ، أو نظره أو الحسّ والمشاهدة ، مثل من أخبر عن الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين ، أو أخبر عن دعوى النبوة بعد نبينا محمد ﷺ ، ومثل من أخبر عما يحس بخلافه أو يشاهد ، أو أخبر بما يخالف قواطع الأدلة من الكتاب والسنة.

الثالث: خبر يحتمل الصدق والكذب ، لكنه يقبل ترجيح أحدهما عن الآخر فضلاً عن الاستواء.

فما ترجح جانبُ صدقة على جانب كذبه فهو خبر العدل.

وما ترجح جانب كذبه على جانب صدقه فهو خبر الفاسق.

وما استوى طرفاه فهو خبر المجهول.

وسيأتي الكلام عن هذه الأخبار في هذا الباب إن شاء الله تعالى.

قال المصنف رحمه الله (وإنما هذا الباب لبيان ما تختص به السنن).

وإليك بيان ذلك بالتفصيل.

* * *

المبحث الأول
في المرسل والمسند من الأخبار

نقولُ: السُّنَّةُ نوعَانِ، مرسَلٌ ومسْنَدٌ.

المبحث الأول
في المرسل والمسند من الأخبار

(نقول: السنة نوعان، مرسل ومسند).

النوع الأول: المرسل.

تعريفه:

الإرسال لغة: هو الإطلاق، وهو ضد التقييد، وفي اصطلاح المحدِّثين: هو ما أسنده التابعي أو تبع التابعي إلى النبي ﷺ من غير أن يذكر الصحابي الذي روى الحديث عن النبي ﷺ، كما يقول: قال رسول الله ﷺ»[1].

فالمرسل إذن، هو الذي لم يتقيد بذكر الواسطة بين الراوي والمروي عنه، وهو في اصطلاح المحدثين كما ذكر في التعريف: معناه: أن يترك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول ﷺ فيقول: قال رسول ﷺ كذا، كما كان يفعله كثير من التابعين كسعيد بن المسيب ومكحول الدمشقي، وإبراهيم النخعي، والحسن البصري، وغيرهم.

---

(١) انظر تعريفات الجرجاني / ٢٦٨.

[أقسام المرسل]

فالمرسَلُ مِنَ الصحابيِّ محمولٌ على السَّمَاعِ، وهوَ حجَّةٌ بلا خلافٍ.

فإن ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل أن يقول من لم يعاصر أبا هريرة رضي الله عنه ، قال أبو هريرة كذا ، فهذا يسمى عندهم «منقطعاً» فإن ترك أكثر من واحدة فهو المسمى «بالمعضل» والكل يسمى إرسالاً عند الفقهاء والأصوليين.

أقسام المرسل.

ينقسم المرسل إلى أربعة أقسام.

١ ـ مرسل الصحابي

٢ ـ مرسل أهل القرن الثاني والثالث

٣ ـ مرسل من بعد القرن الثالث.

٤ ـ مرسل من وجه ومتصل من وجه آخر.

القسم الأول

مرسل الصحابي

(فالمرسل من الصحابي) مقبول بالإجماع؛ لأنه (محمول على السماع) إلا إذا صرحوا بالرواية عن الغير ، (وهو حجة بلا خلاف) لتحقق الصحبة في حقهم وقد حكي عن الإمام الشافعي رضي الله عنه أنه قال: إذا قال الصحابي: قال النبي ﷺ كذا وكذا قبلت إلا أن أعلم أنه أرسله.

. . . .

وإلى قبول مرسل الصحابي أشار البراء بن عازب رضي الله عنه بقوله[1]:

ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول ﷺ ، وإنما كان يحدث بعضنا بعضاً ، ولكنا لا نكذب. اهـ.

قال الإمام السرخسي رحمه الله[2]: ولا خلاف بين العلماء في مراسيل الصحابة رضي الله عنهم أنها حجة ، لأنهم صحبوا رسول الله ﷺ ، فما يروونه عن رسول الله ﷺ مطلقاً يحمل على أنهم سمعوه منه ، أو من أمثالهم ، وهم كانوا أهل الصدق والعدالة. اهـ.

* * *

(١) انظر أصول السرخسي ١/٣٥٩.
(٢) المرجع السابق.

[القسم الثاني]

ومِنَ القرْنِ الثاني والثَّالِثِ

القسم الثاني
مراسيل أهل القرن الثاني والثالث

والإرسال (من القرن الثاني والثالث) حجة عند الحنفية ، وهو مذهب الإمام مالك رحمه الله ، وأحمد بن حنبل رضي الله عنه ، في إحدى الروايتين عنه. ومذهب أكثر المتكلمين.

وعند أهل الظاهر ، وجماعة من أهل الحديث لا يقبل أصلاً.

وعند الإمام الشافعي رضي الله عنه لا يقبل إلا إذا اقترن به ما يتقوى به.

وذلك بأن يتأيد بمؤيدات إليك بيانها.

١ ـ آية أو سنة مشهورة.

٢ ـ قول صحابي أو موافقة قياس.

٣ ـ تلقي الأمة له بالقبول.

٤ ـ التعريف من رجال المرسل أنه لا يروي عمن فيه علة من جهالة أو غيرها.

٥ ـ اشتراك عدلين في إرساله بشرط أن يكونا ثقتين ، وأن يكون شيوخهما مختلفة.

٦ ـ ثبوت اتصاله بوجه آخر ، بأن أسنده مرسله مرة أخرى.

وقد قال الإمام الشافعي رضي الله عنه: إنما قبلت مراسيل سعيد بن المسيب ، لأني تتبعتها فوجدتها مسانيد ، وأكثر ما رواه مرسلاً إنما سمعه من عمر رضي الله عنه.

. . . .

ومن كان هذا حاله أُحبُّ قبولَ مراسيله ، ولا أستطيع أن أقول: إن الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل.

حجـة الإمـام الشـافعي رضـي الله عنـه:

احتج الإمام الشافعي رضي الله عنه في عدم قبول مراسيل أهل القرن الثاني والثالث فقال:[1] الخبر إنما يكون حجة باعتبار أوصاف في الراوي ، ولا طريق لمعرفة تلك الأوصاف في الراوي إذا كان غير معلوم الأصل ، فلا تقوم الحجة بمثل هذه الرواية ، واعلامُه بالإشارة إليه في حياته ، وبذكر اسمه ونسبه بعد وفاته ، فإذا لم يذكره أصلاً فقد تحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله ﷺ ، والحجة في الخبر باتصاله برسول الله ﷺ ، فبعد الانقطاع لا يكون حجة.

ولا يقال: إن روايـة العدل عنه تكون تعديـلاً لـه وإن لم يذكر اسمـه؛ لأن طريـق معرفة الجرح والعدالـة: الاجتهـاد ، وقد يكون الواحـد عدلاً عند إنسان ، مجروحاً عند غيره ، بأن يقف منه على ما كان الآخر لا يقف عليه اهـ.

وهذه الحجة: هي حجة أهل الظاهر وجماعة من أهل الحديث الذين أَبَوْا قبول مراسيل أهل القرن الثاني والثالث ، فإنهم قالوا أيضاً: فلو قبلنا الرواية منه بناء على رواية العدل عنه من غير كشف ، لكان هذا تقليداً لا علماً ، وهو مخالف لقواعد الجرح والتعديل؛ لأن طريق معرفة الجرح والتعديل: الاجتهاد والعلم ، لا التقليد والجهل.

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٣٦٠. نقلاً عن الإمام الشافعي رضي الله عنه.

حجة الجمهور في قبول مراسيل أهل القرن الثاني والثالث :

احتج الجمهور إلى ما ذهبوا إليه بحجتين: الإجماع ، والدليل المعقول.

أما الإجماع : فمن وجهين :

الوجه الأول :

اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على قبول المراسيل : فإنهم اتفقوا على قبول رواية ابن عباس ، وابن عمر ، والنعمان بن بشير رضي الله عنهم وغيرهم من أحداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثرة صحبة ، وكانوا يرسلون ، ولم يرو عن أحد منهم إنكار ذلك، أو تفحص أنهم رووه عن رسول الله ﷺ بواسطة أو بغير واسطة، فصار ذلك إجماعاً منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله.

ولا وجه لمن فرّق بين مراسيل الصحابة رضي الله عنهم ومراسيل من بعدهم بناء على أن عدالة الصحابة تثبت قطعاً بالنصوص؛ لأنا نقول: لا فرق في هذا بين الصحابي والتابعي؛ لأن عدالة التابعين تثبت بشهادة الرسول ﷺ أيضاً ، خصوصاً إذا كان الإرسال من وجوه التابعين مثل عطاء ابن أبي رباح ، وسعيد بن المسيب ، وسائر الفقهاء السبعة: وهم سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد بن أبي بكر ، وعروة بن الزبير ، وخارجة بن زيد بن ثابت ، وأبو سلمة بن عبد الرحمن ، وعبد الله بن عيينه ، وسليمان بن يسار ، وكذلك الشعبي والنخعي وأبو العالية والحسن ، وأمثالهم ، فإنهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم إلا الصدق.

على أنَّـهُ وضَحَ لهُ الطريقُ، واستبانَ لَهُ الإسنَادُ، وهوَ فوقَ المُسْنَدِ.

الوجـه الثـانـي:

أن العلماء من زمان الرسول ﷺ إلى ما بعد القرن الخامس الهجري كانوا يرسلون من غير تحاشٍ وامتناع، ويقولون: قال رسول الله ﷺ كذا، وقال فلان كذا، وقد امتلأت كتبهم بذلك، ولم يرو أن أحداً من الأمة أنكر عليهم، ولو كان المرسل مردوداً لامتنعوا من روايته، فكان ذلك اجماعاً منهم على قبوله[1].

وأما الدليـل المعقول: فهو أن إرسال العدل مطلقاً مقبول بناء (على أنه وضح له الطريق) أي طريق الاتصال (واستبان له الإسناد) فإذا تحقق هذا تيقناً بثبوت المروي واعتمدنا على صحته (وهو فوق المسند) عند عيسى بن أبان رحمه الله، وهو اختيار فخر الإسلام البزدوي رحمه الله، وهذا يدل على ترجيح المرسل على المسند عند التعارض عندهما.

قـال فخر الإسـلام البزدودي رحمـه الله[2]: إن المرسـل عندنـا مثـل المسند المشهور، وفوق مسند الواحد، إلا أنه لا تجوز الزيادة به على الكتاب اهـ.

وذهـب القاضـي عبـد الجبـار من المعتزلـة إلى أن المرسـل والمسند مستويان.

وذهب غيرهم إلى ترجيح المسند على المرسل عند التعارض لتحقق المعرفة برواة المسند وعدالتهم، دون رواة المرسل.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٢.

(٢) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري نقلاً عن فخر الإسلام البزدوي «مبحث المرسل».

فإنْ لمْ يتَّضِحْ لهُ الأمْرُ نسَبَهُ إلى من سمِعَهُ منْهُ ليُحَمِّلَهُ ما تَحَمَّلَ عنْهُ لكنْ هذا ضَرْبُ مزيَّةٍ تثبتُ بالاجتهادِ، فلمْ يَجُزِ النسْخُ بمثلِهِ.

(فإن لم يتضح له الأمر نَسَبه) أي المروي (إلى من سمعه منه، ليحمِّلَه ما تحَّمل عنه) ويضيف الطعن إليه عند ظهور زيافته.

قال الحسن: متى قلتُ لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير، ومتى قلت: قال رسول الله ﷺ سمعته من سبعين أو أكثر.

وقال ابن سيرين: ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة.

وقال الأعمش[1]: قلت لإبراهيم: إذا رويت فيه حديثاً عن عبد الله فأسنده لي.

فقال: إذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روىٰ لي ذلك.

وإذا قلت لك: قال عبد الله، فقد روىٰ لي غير واحد، وإذا كان كذلك وجب قبول إرساله حملاً لأمره على الوجه المعتاد، ألا ترى أنه لو أسند إلى غيره قُبل إسنادُه ولا يظن به الكذب على المروي عنه، فَلأنَ لا يظن به بالكذب على رسول الله ﷺ مع قوله عليه الصلاة والسلام «من كذب علي متعمداً فليتبؤا مقعده من النار»[2] كان أولى.

(لكن هذا) أي تقديم المرسل على المسند من هذا الوجه لـ(ضرب مزية تثبت بالاجتهاد) والرأي، فيكون نظيرَ قوةٍ تثبت بطريق القياس (فلم يَجُزْ النسخ بمثله) لأنه لا يكون المرسل مثل المشهور من حيث الزيادة به

---

(١) انظر هذه الأقوال في أصول السرخسي ١/ ٣٦١.
(٢) اخرجه البخاري في كتاب العلم برقم /١٠٨/، ومسلم برقم /٢/ في باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ عن أنس بن مالك مرفوعاً وهو حديث متواتر.

[القسم الثالث]

أَمَّا مراسيلُ مَنْ دونَ هؤلاءِ فقدِ اخْتُلِفَ فيْـهِ: إلاّ أنْ يـرويَ الثقـاتُ مرسَلَهُ كما رَوَوْا مسنَـدَهُ.

على الكتاب؛ لأن الزيادة على الكتاب تكون بمعنى النسخ، ونسخ الكتاب بالاجتهاد لا يجوز.

أما زيادة المشهور على الكتاب فجائزة؛ لأنها ثابتة بالتنصيص لا بالاجتهاد.

القسم الثالث

مراسيل من بعد القرن الثالث

(أما مراسيل من دون هؤلاء) أي من دون أهل القرن الثاني والثالث، (فقد اختلف فيه) على أقوال: وإليك بيانها.

قال أبو الحسن الكرخي رحمه الله: يقبل مرسل كل عدل في كل عصر لوجود العدالة والضبط.

قال السرخسي في أصوله[1]: فقد كان أبو الحسن الكرخي رحمه الله لا يفرق بين مراسيل أهل الأعصار، وكان يقول: من تقبل روايته مسنداً تقبل روايته مرسلاً، للمعنى الذي ذكرناا هـ.

وقال عيسى بن أبان رحمه الله: لا تقبل مراسيل من دون هؤلاء (إلا أن يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده)، بأن كان من أئمة النقل مشهوراً

---

(١) انظر أصول السرخسي ٣/ ٣٦٣.

مثَـلَ إرسالِ محمدِ بن الحسنِ رحمَهُ اللهُ، وأمثالِهِ.
وقالَ الشافعـيُّ رحـمَهُ اللهُ: لا أقبلُ إلاّ مراسيلَ سعيدِ بنِ المسيّبِ

يأخذ الناس العلم منه ، ويقصد بذلك (مثل إرسال محمد بن الحسن رحمه الله وأمثاله) من المشهورين في الناس بحمل العلم منه ، ومن لم يشتهر بحمل الناس العلم منه مطلقاً، وإنما اشتهر بالرواية عنه، فإن مسنده يكون حجة، ومرسله يكون موقوفاً إلى أن يعرض على من اشتهر بحمل العلم عنه.

وقال أبو بكر الرازي رحمه الله: لا يقبل إرسال من بعد القرون الثلاثة إلا إذا اشتهر بأنه لا يروي إلا عمن هو عدل ثقة؛ لأن النبي ﷺ شهد بالكذب لمن بعد القرون الثلاثة بقوله «ثم يفشو الكذب»[1] فلا تثبت عدالة من كان في زمن شهد النبي ﷺ على أهله بالكذب إلا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم أنه لا يروي إلا عن عدل ، قال السرخسي[2]: وأصح الأقاويل ما قاله أبو بكر الرازي رضي الله عنه.

وقال الشافعي رحمه الله: لا أقبل إلا مراسيل سعيد بن المسيب[3] ،

---

(١) رواه مسلم ٤/ ١٩٦٤ برقم / ٢٥٣٥، والترمذي ٤/ ٥٠٠ برقم / ٢٢٢١.
(٢) انظر أصول السرخسي ٣/ ٣٦٣.
(٣) سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي القرشي، أبو محمد، سيد التابعين، وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة، جمع بين الحديث والفقه والزهد والورع، وكان يعيش من التجارة بالزيت، لا يأخذ عطاءً، وكان أحفظ الناس لأحكام عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقضيته حتى سمي راوية عمر، توفي في المدينة سنة ٩٤هـ
انظر أعلام الزركلي ٣/ ١٠٢، وطبقات ابن سعد ٥/ ٨٨، وصفة الصفوة ٢/ ٤٤، وحليته الأولياء ٢/ ١٦١.

فإني تتَــبَّعْـتُــهَـا فوجدتُـهَـا مسانيْـدَ.

فإني تتبعتها فوجدتها مسانيد) وقد مرت حجته في القسم الثاني من المراسيل، بقي القسم الرابع: وإليك بيانه.

القسم الرابع

مـا أرسـل من وجـه، وأسنـد مـن وجـه

وهو المسمى عند أهل الحديث «المنقطع من وجه والمتصل من وجه»، اختلف أصحاب الحديث في قبوله أو عدم قبوله على مذهبين.

المذهب الأول:

ذهب بعضهم إلى عدم الاحتجاج به، لأن اعتبار الاتصال فيه ساقط بالانقطاع من وجه. قال السرخسي رحمه الله[1]: وكان هذا القائل جعل الانقطاع بسكوت رواي الفرع عن تسمية راوي الأصل دليل الجرح فيه، وإذا استوى الموجب للعدالة والموجب للجرح يغلب الجرح ا هـ.

المذهب الثاني:

وذهب أكثرهم إلى أنه حجة، لوجود الاتصال فيه بطريق واحد، والطريق الآخر الذي هو منقطع يجعل كأن لم يكن؛ لأن ذلك الطريق ساكت عن الراوي وحاله أصلاً، والطريق الآخر متصل مبيَّن له ناطق، والساكت لا يعارض الناطق، فكان الوجه المتصل أولى بالاعتبار، لذا كان حجة.

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٣٦٤.

[المُسْنَد]

[النوع الثاني : المسند]

والمسنَـدُ أقسامٌ: المتواتِـرُ. وهوَ ما يرويْـهِ قـوْمٌ لا يُـحْصى عددُهمْ، ولا يُتَـوَهَّمُ تواطُـؤُهم على الكذبِ، لتنـزُّهِـهِمْ وعدالتِـهمْ وتبـايُـنِ أماكِنهـم، . . . .

النوع الثاني المسند:

المسند من الحديث خلاف المرسل:

تعريفـه:

وهو في إصطلاح المحدثين «الذي اتصل إسناده إلى رسول الله ﷺ»[1] فالمسند إذن من السنة هو ما اتصل بك عن رسول الله ﷺ من غير انقطاع واسطة ، وهو مأخوذ من السند ، فكأن الراوي يرفع المروي إلى من سمع منه يستند إليه ويعتمد عليه .

أقسام المسند:

(والمسند أقسام) ثلاثة ، متواتر ، ومشهور ، وآحاد ، وإليك بيانها .

القسم الأول

(المتواتر)

التواتر في اللغة : هو تتابع أمور واحد بعد واحد من غير انقطاع ، ومنه «جاؤوا تترى» أي متتابعين واحداً بعد واحد .

(و) في الاصطلاح (هو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب ، لتنزههم وعدالتهم وتباين أماكنهم) عن قوم مثلهم

---

(١) انظر تعريفات الجرجاني / ٢٧٣ .

ويـدومُ هـذا الحدُّ إلى أنْ يتصلَ برسول الله ﷺ.

(ويدوم هذا الحدُّ إلى أن يتصل برسول الله ﷺ) فيكون أوله كآخره، وآخره كأوله، وأوسطه كطرفية، فالاتصال بالمتواتر اتصال صورة ومعنى.

قال الإمام النسفي رحمه الله: المتواتر «الذي اتصل بك عن رسول الله ﷺ بتتابع النقل اتصالاً ليس فيه شبهة ولا انقطاع، حتى صار كالمعاين المسموع»[1]

شروط المتواتر:

اعلم أن للمتواتر شروطاً عدّة، إليك بيانها.

الشرط الأول:

كثرة المخبرين من غير حصر بعدد معين، لكن شرط الكثرة: أن تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق، وعلى سبيل المواضعة.

الشرط الثاني:

أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا علماً يستند إلى الحسِّ، كالسمع والمشاهدة، لا إلى العقل أو غيره، كالعادة مثلاً.

الشرط الثالث:

أن يكون ما أخبروا به حقاً ثابتاً في نفس الأمر لا يحتمل النقيض، كإخبارهم عن الأنبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

الشرط الرابع:

أن يحصل العلم الضروري بخبرهم من غير افتقار إلى تراكيب الحجج، أو استدلال بالبراهين.

---

(١) انظر كشف الأسرار شرح المصنف على المنار للنسفي ٢/ ٦.

الشرط الخامس:

أن يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة والاستناد إلى الحسّ.

هذه هي شروط المتواتر عند العلماء إلا أنهم اختلفوا في أقل عدد في المتواتر يفيد العلم، فقيل خمسة، وقيل سبعة، وقيل عشرة، وقيل عشرون، وقيل، اثنا عشر، وقيل أربعون، وقيل سبعون، وقيل بعدد أهل بدر وقيل بعدد أهل بيعة الرضوان، وزاد بعضهم على ذلك بكثير حتى وصل القول عنده إلى جميع الأمة كالإجماع، وممن قال بهذا ضرار بن عمرو.

ولهم في ذلك حجج من المنقول والمعقول، ولكنها ضعيفة، ولا داعي لسردها مخافة التطويل.

والجمهور على أن كل هذه الأقاويل: تحكمات واستدلالات فاسدة لا ينتهض لها دليل معتبر سوى ذكر هذا العدد في القرآن الكريم من غير مناسبة للمطلوب.

والحق: أن المتواتر غير منحصر بعدد معين مخصوص عندنا، وضابطه: حصول العلم الضروري، فيستدل بحصول العلم الضروري على أن العدد الذي هو في علم الله تعالى للمتواتر قد كُمل. لا أنا نستدل بكمال العدد على حصول العلم الضروري.

(وذلك: كنقل القرآن) الكريم، (و) كنقل (الصلوات الخمس) المفروضة.

وأعدادِ الركَعَاتِ، ومقاديرِ الزكاةِ، وما أشبهَ ذلكَ.

فإنهُ يوجبُ علمَ اليقينِ؛ بمنزلةِ العِيَانِ

(و)كنقل (أعداد الركعات) (و) كنقل (مقادير الزكاة ، وما أشبه ذلك) كنقل الدِّيات وغيرها.

وحكمه عند الجمهور من العلماء (أنه يوجب علم اليقين) إلا من شذ منهم ، ولا اعتبار لشذوذه؛ لأن اتفاق الجميع الغير محصور على شيء مكذوب لا ثبوت له في نفس الأمر مع تباين آرائهم وأوطانهم مستحيلٌ عقلاً.

بمعنى أن العقل يحكم حكماً قطعياً بأنهم لم يتواطؤوا على الكذب ، وأن ما اتفقوا عليه وأخبروا به حق ثابت في نفس الأمر غير محتمل للنقيض ، بمعنى أنا نجد من أنفسناالعلم الضروري به كالإخبار عن مكة ، وعن جبل عرفات ، وغير ذلك من الإخبارات المتواترة عن رسول الله ﷺ؛ حتى صارت تلك الأخبار (بمنزلة العيان) كما إذا عاينت رسول الله ﷺ ، وسمعت منه بحاسَّة سمعك.

وقد علل الإمام السرخسي رحمه الله لقول الجمهور في إفادة المتواتر علم اليقين بقوله:[1] وهذا لأن الاتصال لا يتحقق إلا بعد انقطاع شبهة الانفصال ، وإذا انقطعت شبهة الانفصال ضاهى ذلك المسموع من رسول الله ﷺ؛ لأن الناس على همم شتى ، وذلك يبعثهم على التباين في

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٨٣.

الأهواء والمرادات ، فلا يردهم عن ذلك إلى شيء واحد إلا جامع أو مانع ، وليس ذلك إلا اتفاق صنعوه أو سماع اتبعوه ، فإذا انقطعت تهمة الاختراع لكثرة عددهم ، وتباين أماكنهم ، تعيَّن جهة السماع ، ولهذا كان موجباً علم اليقين عند جمهور الفقهاء ا هـ. (علماً ضرورياً) لا استدلالياً أي من غير ترتيب مقدمات ، فهو كالثبات بالمعاينة كما ذكرنا.

وذهب أصحاب الشافعي رضي الله عنه إلى أن المتواتر يوجب علم يقين ، ولكنه مكتسب لا ضروري ، بمنزلة ما ثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات ، فإنه علم يقين ، لكنه مكتسب لا ضروري.

حجتهم في ذلك: أن ما يكون ضرورياً لا يتحقق الاختلاف فيه فيما بين الناس.

وإذا وجدنا الناس مختلفين في ثبوت علم اليقين بالخبر المتواتر عرفنا أنه مكتسب وإلى هذا القول ذهب أبو الحسن البصري ، وأبو القاسم الكعبي من المعتزلة وأبو بكر الدَّقاق من الشافعية أيضاً ، بشرط ترتيب مقدمات صادقة ، وقال السرخسي في جوابه[1]: إنَه لو كان طريق هذا العلم الاكتساب لاختص به من يكون من أهل الاكتساب ، فكل واحد منا في صغره كان يعلم أباه وأمه بالخبر ، كما يعلمه بعد البلوغ ، ولو كان طريقه الاكتساب لتمكن المرء من أن يترك هذا الاكتساب فلا يقع له العلم.

وبـالاتـفـاق: العلم الذي يحصل بخبر التواتر لا يتمكن المرء من دفعه بكسب يباشره أو بالامتناع من اكتسابه ، فعرفنا أنه ثابت ضرورة ا هـ.

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٩١.

[القسم الثاني]
المشهور

والمشهورُ: وهوَ ما كانَ مِنَ الآحادِ في الأصْل، ثم انتشرَ فصارَ ينقلُهُ قومٌ لا يُحصى عدُدهمْ، ولا يُـتوهُم

وذهبت السُّمَّنية[1] والبراهمة[2] إلى أن الخبر لا يكون حجة أصلاً ، ولا يقع العلم به بوجه: لا علم يقين ولا علم طمأنينة ، بل يوجب ظناً فحسب ، زعماً منهم أنه لا يُعلم شيءٌ إلا من طريق الحواس الخمس فقط.

وذهب قوم[3] إلى أن المتواتر يوجب علم الطمأنينة لا علم اليقين بناء على أن جانب الصدق في الخبر المتواتر يترجح على جانب الكذب بحيث تطمئن إليه القلوب؛ وذلك لأن المتواتر صار جمعاً بالآحاد اهـ.

أما حكم منكر المتواتر وجاهده فهو كافر بالإجماع.

القسم الثاني
المشهور

تعريفه:

(والمشهور: وهو ما كان من الآحاد في الأصل) أي في القرن الأول الهجري (ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يحصى عددهم ، ولا يتوهم

---

(١) السَّمنيّة: هي فرقة من أهل الهند من عبدة الأصنام تقول بالتناسخ وتنكر وقوع العلم بالأخبار ـ انظر لسان العرب ٣/ ٢١٠٥.

(٢) البراهمة: هم قوم من منكري الرسالة بأرض الهند.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٦٦٠.

تواطؤُهم على الكذبِ، وهمْ القرنُ الثاني ومَنْ بعدهم، وأولئكَ قومٌ ثقاتٌ أئمةٌ لا يُتَّهمونَ، فصارْ بشهادتهم وتصديقهِم بمنزلةِ المتواترِ حجةً منْ حججِ اللهِ تعالى . . . .

تواطؤهم على الكذب) لكثرتهم (وهم) أهل (القرن الثاني ومَنْ بعدهم أي أهل القرن الثالث. دون القرون التي بعدها، فإن عامة أخبار الآحاد اشتهرت بعد القرون الثلاثة ولا تسمى مشهورة؛ وذلك لأن أهل القرن الثاني والثالث كما قال المصنف رحمه الله عنهم (وأولئك قوم ثقات أئمة لا يتهمون، فصار) المشهور (بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالى).

فالمشهور عند الأصوليين ملتحق بالآحاد[1] باعتبار أنه ما كان آحادياً في الابتداء، ثم انتشر في القرن الثاني اهـ.

ويقال للمشهور عند الفقهاء «المستفيض» قال الحافظ ابن حجر رحمه الله:

المشهور: هو ما له طُرُق محصورة بأكثر من اثنين ولم يبلغ حدَّ التواتر، ومنهم من غاير بينهما بأن المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء، والمشهور أعم من ذلك.

ومنهم من عكس.

وقد عدَّ الإمام النووي رحمه الله: المتواتر من المشهور بناء على أن المشهور أعم منه.

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٣، والتقرير والتحبير ٢/ ٢٣٥.

حتى قالَ الجصّاصُ: إنَّهُ أحدُ قسْمَي المتواترِ.

فالمشهور عند الحنفية يتنزل منزلة المتواتر (حتى قال الجصاص[1]: إنه أحد قسمي المتواتر).

حكم المشهور:

اختلف العلماء في حكم المشهور على أقوال:

قال قوم: وهم بعض أصحاب الشافعي رحمه الله: إنه ملحق بخبر الواحد، فلا يفيد إلا الظن نظراً إلى أصله.

وقال قوم: وهم أبو بكرالرازي الجصَّاص وجماعة من الحنفية: إنه مثل المتواتر كما ذكره المصنف رحمه الله: يثبت به علم اليقين، لكن بطريق الاستدلال، لا بطريق الضرورة، وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي رحمه الله.

حجة الجصاص:

أن التابعين لما أجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه؛ لأنه لا يتوهم اتفاقهم على القبول إلا بجامع كونهم مجمعين عليه، وليس ذلك إلا تعيين جانب الصدق في الرواة، ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلالياً لا ضرورياً. إلا أنه لا يُكْفَرَ جاحده؛ لأن إنكاره وجحوده لا يؤدي إلى

---

(١) هو أبو بكر الجصاص، أحمد بن علي الرازي، ولد في الري سنة ٣٠٥هـ وسكن بغداد ومات فيها سنة ٣٧٠هـ.
انتهت إليه رئاسة الحنفية، وخوطب في أن يلي القضاء فامتنع، له مؤلفات عدة في الأصول وغيرها انظر أعلام الزركلي ١/ ١٧١، والجواهر المضية ١/ ٨٤.

تكذيب الرسول ﷺ؛ لأنه لم يسمع من الرسول ﷺ عدد لا يتصور تواطؤهم على الكذب؛ بل هو خبر واحد قبله العلماء في العصر الثاني والثالث ، وإنما يؤدي إلى تخطئة العلماء ، وهي ليست بكفر ، بل بدعة وضلالة؛ بخلاف إنكار المتواتر ، فإنه يؤدي إلى تكذيب الرسول ﷺ بمنزلة المسموع منه، وتكذيبُ الرسول ﷺ كفر.

(وقال عيسى بن أبان رحمه الله[1] :) إن المشهور يوجب علم الطمأنينة ، لا علم اليقين ، فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد ، حتى جازت الزيادة به على الكتاب التي هي تعدل النسخ ، وإن لم يجز النسخ به مطلقاً ، وهو اختيار القاضي أبي زيد الدبوسي و فخر الإسلام البزدوي وعامة المتأخرين من الحنفية.

حجة عيسى بن أبان:

أن المشهور: في اتصاله شبهةٌ صورةً ، لكونه آحادَ الأصل ، لا معنى؛ لأن الأمة قد تلقّته بالقبول ، فأفاد حكماً دون اليقين ، وفوق أصل الظن ، وهو «الطمأنينة» لزيادة رجحان فيه ، وهو تلقي الأمة له بالقبول ، وصدق النقلة ، فلهذه الشبهة ، وهي شبهة الانفصال ، وتوهم

(١) هو عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى، قاض من كبار فقهاء الحنفية، كان سريعاً بانفاذ الحكم، عفيفاً، ولي القضاء بالبصرة عشر سنين، وتوفي بها سنة ٢٢١هـ. له مؤلفات عدة في الفقه والأصول والحديث، انظر أعلام الزركلي ٥/ ١٠٠، والفوائد البهية / ١٥١.
والجواهر المضية في تراجم الحنفية ١/ ٤٠١، وتاريخ بغداد ١١/ ١٥٧، بتصرف.

يُضَلَّلُ جاحدُهُ ولا يُكْفَرُ، وهوَ الصحيحُ عندَنا ؛ لأنَّ المشهورَ بشهادةِ السَّلَفِ صارَ حجَّةً للعملِ به، بمنزلةِ المتواتِرِ.

الكذب باعتبار أن رواته لم يبلغوا حدَّ التواتر سقط علم اليقين ، ولهذا (يضلل جاحده ولا يُكْفَرَ) قال المصنف رحمه الله : (وهو الصحيح عندنا) ، ولم يسقط العمل (لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به ، بمنزلة المتواتر).

بيانه:

أن الشبهة في المشهور لا تسقط العمل به؛ لأن الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس لا تسقط العمل بهما ، وهما دون المشهور ، فكان المشهور أولى بعدم السقوط.

أما إفادته علم الطمأنينة دون اليقين ، فلغفلة عن ابتدائه ، وسكون إلى شهرته الحادثة في الحال ، وكونه مقبولاً عند العلماء ، لذلك سمي علم الطمأنينة ؛ لأنَّ الطمأنينة : هي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته ، فإن كان المُدْرَك يقينياً فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله ، وإليه الإشارة بقوله تعالى حكاية عند إبراهيم عليه السلام: ﴿ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ﴾[1] وإن كان ظنياً فاطمئنانها رجحان جانب الظن، بحيث يكاد يدخل في حد اليقين ، وهو المراد به ههنا[2].

قال صدر الإسلام أبو اليسر البزدوي رحمه الله[3]: وحاصل الخلاف

---

(١) سورة البقرة آية / ٢٦٠/ .

(٢) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٣ بتصرف.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي نقلاً عن أبي اليسر ٢/ ٦٧٥.

بين القولين راجع إلى الإكفار، فعند أصحاب القول الأول، وهم الجصاص ومن تبعه يُكْفَر جاحده.

وعند أصحاب القول الثاني، وهم القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي ومن تبعه لا يُكْفَر جاحده.

وقد نصَّ شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[1]: على أن جاحده لا يكفر بالاتفاق، وبناء عليه لا يظهر أثر الاختلاف في الأحكام.

(فصحت الزيادة به) أي بالمشهور (على كتاب الله تعالى) أي على قراءة العامة من حيث إثبات الحكم الشرعي بها؛ لأن العلماء لّما تلقته بالقبول والعمل به كما تقدم، كان دليلاً موجباً، فإن الإجماع قد انعقد على قبول المشهور والعمل به من أهل القرن الثاني والثالث، وكفىٰ به دليلاً موجِباً شرعاً.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[2]: ولهذا جوَّزنا به الزيادة على النص اهـ.

(وهي) أي الزيادة على النص (نسخ) للأصل معنى (عندنا)، خلافاً للشافعية وبعض العلماء، وإليك بيانه.

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٩٢.
(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٩٣.

الزيادة على النص

اعلم أن الزيادة على النص: إن كانت عبادة مستقلة، كزيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس وهي «الوتر» مثلاً، فلا نزاع بين الجمهور في أنها لا تكون نسخاً، وإنما الخلاف في غير المستقل، كزيادة جزء أو شرط، أو زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة على ستة أقوال.

القول الأول:

ذهب عامة الحنفية إلى أن الزيادة على النص نسخٌ.

القول الثاني:

ذهب الشافعية إلى أنها ليست بنسخ.

القول الثالث:

ذهب بعض العلماء إلى أن الزيادة إن كانت ترفع مفهوم المخالفة فنسخ، وإلا فلا.

القول الرابع:

ذهب القاضي عبد الجبار من المعتزلة: إلى أن الزيادة إن غيَّرت المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعاً فنسخ، وإلا فلا.

القول الخامس:

ذهب بعض العلماء إلى أن الزيادة إن اتحدت مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ، وإلا فلا.

القول السادس:

ذهب بعض العلماء إلى أن الزيادة إن رفعت حكماً شرعياً بعد ثبوته

بدليل شرعي فنسخ ، وإلا فلا ، وهو اختيار أبي الحسين البصري من المعتزلة .

قال صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[1]: إن الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم ، زيادة الجزء ، وزيادة الشرط ،

أما زيادة الجزء فإنما تكون بثلاثة أمور:

الأول:

بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحداً ، فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد.

الثاني:

بالتخيير في الثلاثة بعد ما كان الواجب أحد اثنين ، فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك أحد هذين الإثنين.

الثالث:

بإيجاب شيء زائد ، فالزيادة هنا ترفع إجزاء الأصل.

أما زيادة الشرط: فإنها ترفع إجزاء الأصل ، والكل حكم شرعي مستفاد من النص ا هـ.

(وذلك: مثل زيادة الرجم) في حق المُحْصَن بقوله عليه الصلاة والسلام «الثيِّب بالثيِّب جلد مائة ورجم بالحجارة»[2].

---

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٣٧.

(٢) اخرجه مسلم برقم / ١٦٩٠، والترمذي برقم / ١٤٣٤، وأبو داود برقم / ٤٤١٥، وابن ماجه برقم / ٢٥٥٠.

(و) كذلك (المسح على الخف) ثبت بحديث «كنت مع النبي ﷺ في سفر وذكر فيه أن رسول الله ﷺ مسح على خفيه»[1].

(و) كذلك (التتابع في صيام كفارة اليمين) ثبت بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»[2].

وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات ، فإن عموم قوله تعالى ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾[3] يتناول المُحْصَن وغير المُحْصَن بطريق العموم ، فبزيادة الرجم انتسخ حكم الجلد في حق المُحْصَن ، وفي قوله تعالى ﴿ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾[4] بآية الوضوء يتناول حالة التخفيف في إيجاب الغسل ، فبزيادة المسح انتسخ الحكم في هذه الحالة.

وكذا قوله تعالى ﴿ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ﴾[5] بقراءة العامة في كفارة اليمين يوجب جواز التفريق والتتابع بطريق الإطلاق ، فبتقييده بالتتابع بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه انتسخ جواز التفريق ، وليس هذا من قبيل التخصيص كما توهم؛ لأن التخصيص: هو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل لفظي مقارن ، وهنا لم يوجد شرط الوصل والقِران ، فكان من قبيل النسخ معنى ، لا من قبيل التخصيص.

---

(١) رواه البخاري ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وأحمد.
(٢) انظر تفسير الطبري ٣/ ١٢٢.
(٣) سورة النور آية/ ٢.
(٤) سورة المائدة آية/ ٦.
(٥) سورة البقرة آية/ ١٩٦.

لكِنَّـهُ لمّا كانَ مِنَ الآحادِ في الأَصْلِ، ثبتَتْ بهِ شُبْهَه سقَط بها علْمُ اليقينِ.

ثم إن هذه الصور وإن كانت متساوية من حيث جواز الزيادة على الكتاب ، إلا أنها متفاوتة في حكم جاحدها ومنكرها.

فقد قال عيسى بن أبان رحمه الله[1]: إن هذا القسم يعني الخبر الذي دون المتواتر وهو المشهور ـ ثلاثة أنواع:

النوع الأول: يُضلَّل جاحده ولا يُكْفَر ، مثل خبر الرجم؛ لاتفاق العلماء من الصدر الأول والثاني على قبوله.

النوع الثاني: لا يُضلَّل جاحده ، ولكن يخطَّأ ويُخشى عليه المأثم ، نحو خبر المسح على الخف لشبهة الاختلاف فيه في الصدر الأول ، فإن عائشة وابن عباس رضي الله عنهم: كانا يقولان: سلُوا هؤلاء الذين يرون المسح، هل مسح رسول الله ﷺ بعد سورة المائدة؟ والله ما مسح رسول الله ﷺ بعد سورة المائدة.

قال السرخسي رحمه الله[2]: وقد نُقل رجوعهما عن ذلك أيضاً ا هـ.

النوع الثالث: لا يُخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ ، مثل الأخبار التي اختلف فيها الفقهاء في باب الأحكام ، لأنها صادرة عن اجتهاد ا هـ فالمشهور إذن لا يُكْفَر جاحده بالاتفاق ، وقد علَّل المصنف رحمه الله لذلك بقوله (لكنه لما كان من الآحاد في الأصل ، ثبتت به شبهة سقط بها علم اليقين).

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٦٧٧ بتصرف.

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٩٣، ٢٩٤.

[القسم الثالث]
خبـر الآحــاد

وخبرُ الوحدِ: وهوَ الذي يرويهِ واحدٌ أوِ اثنانِ فصاعداً، لا عبرةَ للعَدد بعدَ أنْ يكونَ دونَ المشهورِ والمتواترِ.

القسم الثالث
خبر الآحاد

تعريفه:

(وخبر الواحد: وهو) الحديث (الذي يرويه واحد أو اثنان فصاعداً، لا عبرة للعدد) فيه (بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر).

ذكر اختلاف العلماء في العدد في خبر الآحاد

اختلف العلماء في اشتراط العدد فيه، وإليك بيان اختلافهم:

اعلم أن بعض العلماء قد فرّق بين خبرالاثنين والواحد، كالجُبَّائي من المعتزلة، فقبل خبر الاثنين دون الواحد مستدلاً بأن أمر الدين لما كان أعظم وأهم من المعاملات، كان باشتراط العدد فيه أولى.

وذهب بعض العلماء إلى أن الشرط لقبوله عدد الأربعة.

وجه تمسكهم: أن أمر الدين لما كان أهمَّ، يعتبر فيه أقصىْ عدد اعتبره الشرع في باب الشهادة، وهو الأربع.

وذهب الجمهور إلى أن اشتراط العدد في خبر الواحد لا عبرة له؛ لأن الاثنين والأربع لمّا لم يوجب زيادة عِلم، لم يكن ثابتاً فهو كالواحد، ولم يكن في اشتراطه فائدة، وأما اشتراطه في المعاملات، فثابت بالنص على

خلاف القياس ، فلا تقاس عليه الدِّيانات ، ويمكن القول أيضاً في الفرق بين المعاملات والديانات :

إن جانب المدعىٰ عليه في المعاملات قد يقوىٰ في الصدق بتمسكه بالأصل ، وهو براءة الذمة ، والمدعي ساواه لمعارضته بالشاهد الواحد ، فلا بد من شاهد آخر لترجح جانبه في ظهور الصدق أما في أمور الديانات ، فلا معارض من جانب السامع ، وقد ترجح جانب الصدق في المخبر بالعدالة ، فلا حاجة إلى اشتراط العدد فيه

ثم إن هذا القسم من الأخبار فيه شبهة الاتصال صورةً ومعنىً. أما صورةً: فلأنَّ الاتصال بالرسول ﷺ لم يثبت قطعاً ، وأما معنىً: فلأنَّ الأمة لم تتلقَّه بالقبول.

حكـم قبـول أخبـار الآحـاد والعمـل بهـا.

(وحكمه): أنه يوجب العمل بشروط تراعىٰ في الخبر والمُخْبِر ، كما سيأتي بيانه ، وإليك بيان اختلاف العلماء في موجَب خبر الآحاد.

ذكر اختلاف العلماء في موجب خبر الواحد

اختلف العلماء في قبول خبر الواحد والعمل به على مذاهب :

المذهب الأول:

ذهب بعض العلماء إلى أن خبر الواحد لا يجوز العمل به أصلاً ، ثم إنهم انقسموا إلى فريقين.

الفريق الأول:

وهم الجُبَّائي وجماعة من المتكلمين ، قالوا: لا يجوز العمل به عقلاً.

الفريق الثاني:

وهم القاشاني وأبو داود والرافضة ، قالوا: لا يجوز العمل به سمعاً.

حجة الفريق الأول:

إن صاحب الشرع قادر بكمال القدرة على إثبات ما شرعه بأوضح الدلائل ، فأي ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي إلى ما لا يفيد إلا الظن في الديانات؟ بخلاف المعاملات حيث قبل فيها خبر الواحد بشرائطه للضرورة بلا خلاف.

قبول خبر الواحد قد يؤدي إلى مفسدة عظيمة:

بيانها[1]

أن الواحد لو روى خبراً في سفك دم ، أو استحلال بضع وربما يكذب ، فننظر أن السفك والإباحة بأمر الله تعالى ، ولا يكونان بأمره ، فكيف يجوز الهجوم بالجهل ، ومن شككنا في إباحة بضعه وسفك دمه لا يجوز الهجوم بالشك ، فيقبح من الشارع حوالة الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم ، بل إذا أمر الله تعالى بأمر فليعرفنا أمره لنكون على بصيرة إما ممتثلون أو مخالفون ، بخلاف المعاملات ، فإن خبر الواحد يُقبل فيها بلا خلاف؛ للضرورة والعجز عن إظهار كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة ، فلهذا جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ا هـ

حجة الفريق الثاني:

احتج هؤلاء المانعون من قبول خبر الآحاد بطريق السمع ، وإليك بيانه.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٦٨٠.

بيانه:

قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾[1] أي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم، فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص.

المذهب الثاني:

ذهب أكثر أصحاب الحديث، منهم الأمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، وداود الظاهري، إلى أن الأخبار التي حكم أهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين؛ لأن خبر الواحد لو لم يُفد العلم لما جاز اتباعه، لنهيه تعالى عن اتباع الظن لقوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾[2] وذمه على اتباعه في قوله تعالى: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[3] وقوله تعالى: ﴿ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[4].

وجه الاستدلال:

إن الإجماع قد انعقد على وجوب الاتباع، فيستلزم إفادة العلم لا محالة؛ إلا أن أصحاب هذا القول اختلفوا في طريق إفادة خبر الواحد العلم: فمنهم من قال: يوجب علماً استدلالياً، وهو داود الظاهري واتباعه، ودليله ماذكر.

---

(١) سورة الإسراء آية/ ٣٦.
(٢) سورة الإسراء آية/ ٣٦.
(٣) سورة النجم آية/ ٢٨.
(٤) سورة البقرة آية/ ١٦٩.

ومنهم قال: يوجب علماً ضرورياً ، هم أصحاب الحديث والإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه.

حجتهم:

أنا نجد في أنفسنا صحة العلم بالمخبر به ضرورةً ، بمنزلة العلم الحاصل بالمتواتر ، فهو إذن يوجب العلم ضرورة من غير نظر أو استدلال[1].

المذهب الثالث:

ذهب أكثر أهل العلم وجمهورُ الفقهاء: إلى أن خبر الواحد يوجب العمل ، ولا يوجب علم يقين ، ولا علم طمأنينة ، واحتجوا إلى ماذهبوا إليه بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

أما الكتاب:

فاحتجوا بقول تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ﴾[2] أخبر الله تعالى أنه أخذ الميثاق والعهد من الذين أوتوا الكتاب ليبينوه للناس ولا يكتموه ، فكان هذا أمراً بالبيان لكل واحد منهم ، ونهياً له عن الكتمان؛

وجه الاستدلال بالآية:

١ ـ أن الذين أوتوا الكتاب إنما يكلفون بما في وسعهم من التبيين للناس ، وليس في وسعهم أن يجتمعوا ذاهبين إلى كل واحد من الخلق شرقاً

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٦٨٣ بتصرف.

(٢) سورة آل عمران آية/ ١٨٧.

وغرباً للبيان ، فيتعين أن الواجب على كل واحد منهم أداء ما عنده من الأمانة والوفاء بالعهد.

٢ ـ أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد ، كما تقول: ركب القوم دوابهم ، أي ركب كل واحد منهم دابته المخصوصة به ، لذا قال العلماء: إن الحكم في الجمع المضاف إلى جماعة: إنه يتناول كل واحد منهم ، فكان هذا دليلاً موجباً على قبول خبر الواحد.

٣ ـ أن الأمر بالبيان والإظهار في الآية المتوجه إلى الذين أوتو الكتاب يُعدُّ أمراً للسامع بالقبول منهم والعمل به ضرورة أن أمر الشارع لا يخلو من فائدة ، ولا فائدة في الأمر بالبيان والنهي عن الكتمان إلا هذا.

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ ﴾[1].

وجه الاستدلال بالآية:

أن الله تعالى أوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الإنذار ، وهو الإخبار المخوف عند الرجوع إليهم ، وإنما وجب الإنذار طلباً للحذر ، لقوله تعالى: ﴿ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾[2].

والترجي من الله تعالى أمر ، والأمر يقتضي الوجوب ، فوجب الحذر ، والثلاثة فرقة ، والطائفة منها إما واحد ، أو اثنان ، قال عبد العزيز البخاري[3] رحمه الله: فإذا روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر على السامع ، وإذا وجب العمل بخبر الواحد أو الاثنين ههنا وجب مطلقاً ، إذ لا قائل بالفرق ا هـ.

---

(١) سورة التوبة آية/ ١٢٢.

(٢) سورة التوبة آية/ ١٢٢.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٦٨٣.

. . . .

والذي يدل على أن الطائفة واحد أو اثنان قول قتادة رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1] أي الواحد فصاعداً.
والذي يدل أيضاً على ما قلنا قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[2] نقل في سبب نزول هذه الآية: أن الطائفتين كانا رجلين أنصاريين بينهما مدافعة في حق، فجاء أحدهم إلى النبي ﷺ دون الآخر، وقيل[3]: كان أحدهما من أصحاب النبي ﷺ والآخر من اتباع عبد الله بن أبي المنافق ا هـ.

قال السرخسي[4] رحمه الله: وفي سياق الآية ما يدل عليه ـ أي على أنهما رجلين ـ فإنه قال تعالى ﴿ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ ولم يقل بينهم، وقال ﴿ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ﴾ فقد سمى الرجلين طائفتين.

ثم قال: ففي أمر الطائفة بالتفقه والرجوع إلى قومهم للإنذار كي يحذروا، تنصيص على أن القبول واجب على السامعين من الطائفة، وأنه يلزمهم الحذر بإنذار الطائفة، وذلك لا يكون إلا بالحجة ا هـ.

وأما السنة:

١ ـ فقد روي أن النبي ﷺ قبل خبر بريرة في الهدايا، وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين أتي بطبق رطب، فقال: هذا صدقة، فلم يأكل

---

(١) سورة النور آية/ ٢.
(٢) سورة الحجرات آية/ ٩.
(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٦٨٣، ٦٨٤.
(٤) انظر أصول السرخسي ١/ ٣٢٣.

. . . .

منه، وأمر أصحابه بالأكل، ثم أتي بطبق رطب، وقال: هذا هدية فأكل، وأمر أصحابه بالأكل[1].

٢ ـ أن النبي ﷺ كان يبعث الأفراد من أصحابه إلى الآفاق؛ لتبليغ الأحكام، والإسلام، والرسالة، وإيجاب قبولها على الأنام، فبعث معاذ بن جبل رضي الله عنه إلى اليمن أميراً لتعليم أحكام الشرائع.

وبعث عتّاب بن أَسَيد رضي الله عنه إلى مكة.

وبعث دَحْيَة الكلبي رضي الله عنه إلى قيصر وهرقل.

وبعث عبد الله بن حذافة السهمي رضي الله عنه بكتابه إلى كسرى.

وغير ذلك كثير مما يبلغ حد التواتر، فتبين بهذا كما ذكره الإمام الغزالي رحمه الله في كتابه المستصفى[2]: أن خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر، وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة اهـ.

٣ ـ عمل الصحابة رضي الله عنهم، فإنه اشتهر عنهم أنهم عملوا بأخبار الآحاد في وقائع كثيرة من غير نكير، وإليك بعضاً منها.

آ ـ احتجاج أبي بكر الصديق رضي الله عنه يوم السقيفة على الأنصار حينما قالوا: منا أمير ومنكم أمير، بقوله عليه الصلاة والسلام «الأئمة من قريش»[3].

ب ـ رجوع سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن تفصيل الأصابع في

---

(١) رواه أحمد في المسند ٥/٤٣٨، ٤٤١.

(٢) انظر مستصفى الغزالي ١/١٤٨، ١٥٥.

(٣) رواه أحمد في المسند ٣/١٢٩، انظر الفتح الكبير ١/٥٠٤، وفيض القدير ٣/١٨٩.

. . . .

الدية إلى خبر عمرو بن حزم، أن في كل أصبع عشرة[١].

ح ـ علم عثمان بن عفان رضي الله عنه برواية فريعة بنت مالك حين قالت: «أتيت رسول الله ﷺ استأذنته بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال: امكثي حتى تنقضي عدتك»[٢] ولم ينكر الخروج للاستفتاء في أن المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج، ولا تخرج ليلاً ولا نهاراً إذا وجدت من يقوم بأمرها.

د ـ عمل علي كرم الله وجهه ورضي عنه برواية المقداد في حكم المذي، وقبول خبره. وحديث علي رضي الله عنه قال: كنت رجلاً مذاءً فاستحييت أن أسأل رسول الله ﷺ لمكانة ابنته، فأمرت المقداد بن الأسود، فسأله، فقال: «يغسل ذكره ويتوضأ»[٣].

وأما الإجماع:

فقد انعقد على قبول أخبار الآحاد من الوكلاء، والرسل، والمضاربين في باب المعاملات، فإن العقود كلها بُنيت على أخبار الآحاد، وربما يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى، كالإخبار بطهارة الماء ونجاسته، وغير ذلك.

قال عبد العزيز البخاري[٤] رحمه الله: وأجمعوا أيضاً على قبول شهادة

---

(١) انظر نصب الراية للزيلعي ٤/ ٣٣٩، ٣٤١. والرسالة للإمام الشافعي / ٤٢٢.

(٢) رواه أبو داود برقم / ٢٣٠٠، ومالك في الموطأ ٢/ ٥٩١، والترمذي برقم / ١٢٠٤ وابن ماجه برقم / ٢٠٣١، وأحمد ٦/ ٤٢٠.

(٣) رواه البخاري في باب الغسل، ومسلم في باب المذي برقم/ ٣٠٣، ومالك ١/ ٤٠ وأبو داود برقم/ ٢٠٦، والترمذي برقم/ ١١٤، والنسائي ١/ ٩٦، ٩٧.

(٤) كذا ذكره عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٦٩٣.

. . . .

من لا يقع العلم بقوله، مع أنها قد تكون في إباحة دم، وإقامة حد واستباحة فرج، وعلى قبول قول المفتي للمستفتي مع أنه قد يجب بما بلغه عن الرسول بطريق الآحاد.

فإذا جاز القبول فيما ذكرنا من أمور الدين والدنيا، جاز في سائر المواضع ا هـ.

وأما المعقول:

فلأن الخبر يصير حجة بصفة الصدق، والخبر يحتمل الصدق والكذب، وبالعدالة بعد أهلية الإخبار يترجح جانب الصدق، وبالفسق يترجح جانب الكذب، فوجب العمل برجحان جانب الصدق ليصير حجة للعمل. ويعتبر احتمال السهو والكذب لسقوط علم اليقين، وهذا لأن العمل صحيح من غير علم اليقين: قال فخر الإسلام البزدوي[1] رحمه الله: ألا ترى أن العمل بالقياس صحيح بغالب الرأي، وعمل الحكام بالبينات صحيح بلا يقين؛ فكذلك هذا الخبر من العدل يفيد علماً بغالب الرأي، وذلك كاف للعمل، وهذا ضرب علم فيه اضطراب، فكان دون علم الطمأنينة، وأما دعوى علم اليقين به فباطل بلا شبهة، لأن العيان يرده من قبل أنا قد بينا أن المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا أولى.

وهذا لأن خبر الواحد محتمل لا محالة، ولا يقين مع الاحتمال، ومن أنكر هذا فقد سفَّه نفسه وأضلَّ عقله.

وإذا اجتمعت الآحاد حتى تواترت حدث حقِّية الخبر ولزوم الصدق باجتماعهم، وذلك وصف حادث، مثل إجماع الأمة إذا ازدحمت الآراء سقطت الشبهة ا هـ.

---

(١) انظر كشف أسرار البزدوي لفخر الإسلام ٢/ ٦٩٤ ، ٦٩٥.

[شروط العمل بخبر الآحاد]

إذا وردَ غيْرَ مخالفٍ للكتَابِ

قال عبد العزيز البخاري[1] رحمه الله: إنا قد رأينا في المحسوس والمعقول والمشروع أنه قد يثبت باجتماع الأفرد ما لا يثبت بالأفرد بدون الاجتماع، فإن باجتماع الطاقة في الحَبْل يحدث من القوة ما لا يوجد في طاقة أو طاقتين وباجتماع المقدمات الصادقة تثبت الحجة العقلية، ولا يوجد ذلك في أفرادها، وباجتماع الحروف والكلمات صار القرآن معجزاً، ولا يوجد الاعجاز في آحادها ويجب بشهادة اثنين أو أربعة على القاضي ما لا يجب بشهادة واحد، ويثبت بغسل الأعضاء الأربعة من حل الصلاة ما لا يثبت بغسل عضو واحد، ويثبت بالطلقات الثلاث ما لا يثبت بطلقة، فعرفنا أن اعتبار الاجتماع بحالة الانفراد وعكسه غير صحيح، وأنه يحدث للخبر عند الاجتماع من القوة ما لا يكون له في غير هذه الحالة ا هـ.

شروط العمل بخبر الآحاد

اعلم أن قبول خبر الواحد ووجوب العمل به متعلق بشروط ثمانية، أربعة في نفس الخبر، وأربعة في المُخْبِر، أي الراوي وإليك بيانها بالتفصيل.

[شرائط نفس الخبر]

الشرط الأول:

أن لا يكون خبر الواحد مخالفاً لعموم الكتاب وظاهره، فـ(إذا ورد) هكذا (غير مخالف للكتاب) وجب العمل به، وإن خالف عموم الكتاب أو

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٦٩٥.

. . . .

ظاهره لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجازية، كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به. وفي هذه المسألة خلاف بين العلماء إليك بيانه. ذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه وعامة الأصوليين: إلى جواز تخصيص العموم به، ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب، بناء على أن ظواهر الكتاب وعموماته لا توجب اليقين عندهم، وإنما تقبل غلبة الظن، كخبر الواحد، فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم.

وذهب القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي والعراقيون من مشايخ الحنفية ومن تابعهم من المتأخرين إلى أنه لما أفادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين، لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به، أما عند من جعل عمومات الكتاب ظنية من حيث الدلالة من مشايخ سمرقند كأبي منصور الما تريدي ومن تابعهم، فيحتمل أن يجوز تخصيصها به، كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، والأصح أنه لا يجوز عندهم أيضاً، لأن الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر؛ لأن الشبهة فيهما من حيث المعنى، وهو احتمال إرادة البعض من العموم، وإرادة المجاز من الظاهر، دون النظم والعبارة، والشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعاً؛ لأن المعنى مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت، فلا بد من أن تؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة، ولهذا لا يُكْفَر منكر نظم خبر الآحاد ومنكر معناه، بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فإنه يُكْفَر.

وإذا كان كذلك: لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب، ولا تخصيص عمومه به؛ لأن فيه ترك العمل بالدليل الأقوى بما هو أضعف منه، وذا لا يجوز.

مثالـه:

حديث مس الذكر، وهو ما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «من

. . . .

مس ذكره فليتوضأ»[١] فإنه مخالف للكتاب؛ لأن الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله تعالى: ﴿ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا ﴾[٢] فإنها نزلت فيه، والاستنجاء بالماء لا يتصور إلا بمس الفرجين، وقد ثبت بالنص أنه من التطهير، فلو جعل المس حدثاً لا يتصور أن يكون الاستنجاء تطهيراً؛ لأن التطهير إنما يحصل بزوال الحدث، فلا يثبت مع إثبات حدث آخر، كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر.

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «الحرم لايُعيذ عاصياً ولا فاراً بدم»[٣].

يخالف عموم قوله تعالى: ﴿ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ ءَامِنًا ﴾[٤].

وكذلك أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[٥].

يخالف عموم قوله تعالى: ﴿ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ ﴾[٦].

وحديث التسمية في الوضوء[٧] يخالف ظاهر قوله تعالى:

---

(١) وهو من حديث بسرة بنت صفوان، أخرجه الترمذي برقم / ٨٢، وأبو داود برقم / ١٨١، والنسائي ١/ ١٠٠.

(٢) سورة التوبة آية / ١٠٨.

(٣) رواه البخاري ٥/ ٩٠، ومسلم ٢٠/ ٩٨٧ برقم / ١٣٥٤، والترمذي ٣/ ١٧٤، برقم / ٨٠٩٠، والنسائي ٥/ ٢٠٥.

(٤) سورة آل عمران آية / ٩٧.

(٥) رواه الجماعة عن عبادة بن الصامت وله طرق متعددة انظر الدراية / ١٣٧، وجامع المسانيد ١/ ٣٠٨.

(٦) سورة المزمل آية / ٢٠.

(٧) تقدم تخريجه.

﴿ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ ﴾[1] فلا يترك العمل بالكتاب بهذه الأحاديث المذكورة وأمثالها.

الشرط الثاني:

(و) أن لا يكون مخالفاً (السنة المشهورة)؛ لأن خبر المشهور فوق خبر الواحد؛ حتى جازت الزيادة به على الكتاب كما تقدم، ولم يجز بخبر الواحد، ولا يجوز ترك القوى بالأضعف.

مثـالـه:

حديث القضاء بالشاهد واليمين، وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ «قضى بالشاهد ويمين الطالب»[2] فإنه ورد مخالفاً للحديث المشهور، وهو ما روىٰ عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: «البيِّنة على المدعي واليمين على المدعى عليه»[3] وفي رواية «على من أنكر»

بيان أوجه المخالفة:

وبيان المخالفة للحدث المشهور من وجهين.

أحدهما: أن الشرع جعل جميع الأيمان في جانب المنكر دون المدعي؛ لأن اللام تفيد استغراق الجنس، فمن جعل يمين المدعى حجة

(١) سورة المائدة آية / ٦.

(٢) أخرجه مسلم برقم /١٧١٢ ، وأبو داود برقم /٣٦٠٨ ، والترمذي برقم /١٣٤٣.

(٣) أخرجه الترمذي برقم /١٣٤١ ، والدار قطني ٢٠٨/٤ ، انظر فيض القدير ٢٢٥/٣.

فقد خالف النص المشهور، ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق.

الثاني: أن الشرع جعل الحضور قسمين: قسماً مدعياً وقسماً منكراً، والحجة قسمين قسماً بيِّنة وقسماً يميناً، وحصر جنس اليمين على من أنكر، وجنس البيِّنة على المدعي.

وهذا يقتضي قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة في جانب، والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب الخبر المشهور فيكون مردوداً.

الشرط الثالث:

أن لا يكون وروده في حادثة تعم بها البلوى أي تَمَسُّ الحاجة إليها في عموم الأحوال؛ لأن العادة تقتضي استفاضة نقل ما تعم به البلوى، فإذا اشتهرت الحادثة وخفي الحديث كان ذلك دلالة على السهو، أو النسخ قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[1]: فحين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا أنه سهو أو منسوخ اهـ. وقال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[2]: فإذا شَذَّ الحديث مع اشتهار الحادثة كان ذلك زيافة وانقطاعاً اهـ.

فالشرط في قبوله والعمل به أن يرد (في حادثة لا تعم بها البلوى)؛ لأن النبي ﷺ فيما عم به البلوى لم يقتصر على المخاطبة للآحاد، بل يخاطب عدداً يحصل به التواتر والشهرة مبالغة في إشاعته لحاجة الخلق إليه، ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهرت أخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها،

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٣٦٨.

(٢) كذا ذكره فخر الإسلام في كشف الأسرار ٣/ ٣٥، ٣٦.

. . . .

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] ولما لم يشتهر علمنا أنه سهو أو منسوخ اهـ.

وهذا ما اختاره الشيخ أبو الحسن الكرخي وجميع المتأخرين من الحنفية وذهب عامة الأصوليين إلى قبوله إذا صح سنده: وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه وجميع أصحاب الحديث.

مثـالـه:

حديث الجهر بالتسمية في الصلاة: وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ «كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم»[2] فإنه لما شَذَّ مع اشتهار الحادثة وحاجة العامة إليه لم يعمل به.

حجة الإمام الشافعي رضي الله عنه وعامة الأصوليين:

إنه لا يلزم من عموم البلوى اشتهار حكم الحادثة، فإن عامة تفاصيل الصلاة لم تشتهر مع أن الحوادث عامة، وذلك لأن الله تعالى لم يكلف الرسول ﷺ بإشاعة جميع الأحكام؛ بل كلفه بإشاعة البعض وجوّز له ردَّ الخلق إلى خبر الواحد في البعض، كما جوّز له ردّهم إلى القياس في البعض الآخر، وعند ذلك يكون خبر الواحد ممكناً، فيجب تصديقه بشروطه.

الشرط الرابع:

أن لا يكون متروك المحاجة به عند ظهور الاختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/٣٦.

(٢) رواه الدار قطني والحاكم ١/٢٣٢، وأخرجه الترمذي برقم/٢٤٥، انظر نصب الراية ١/١٣١، ١٣٧.

ولـم يظهَرْ مِنْ الصحابةِ رضيَ اللهُ عنهمْ الاختلافُ فيها، وتركُ المحاجَّةِ بهِ، إنَّـهُ يوجِبُ العملَ بشروطٍ تُـراعى في المخْبِـرِ.

فإذا تحققت الشروط المتقدمة لقبول خبر الواحد (ولم يظهر من الصحابة رضي الله عنهم الاختلاف فيها) أي في الحادثة، (و) لم يظهر أيضاً (ترك المحاجة به) أي بخبر الواحد (إنه) أي خبر الواحد (يوجب العمل بشروط تراعى في المخبر) وسيأتي بيانها بعد قليل.

وهذا الشرط أيضاً موضع خلاف بين العلماء، وإليك بيانه:

ذهب بعض المتقدمين من الحنفية وعامة المتأخرين إلى أن الصحابة رضي الله عنهم إذا تركوا المحاجَّة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون مردوداً.

حجتهم:

أن الصحابة رضي الله عنهم، هم الأصول في نقل الشريعة وأحكامها، ولا يجوز اتهامهم بترك الاحتجاج بما هو حجة، والاشتغال بما ليس بحجة، مع أن عنايتهم بالحجج أقوى من عناية غيرهم بها، فإعراضهم عن الحديث، وترك المحاجة والعمل به، يدل على انقطاعه انقطاعاً باطناً، وإذا كان كذلك، كان دليلاً ظاهراً على أنه سهو ممن رواه بعدهم أو منسوخ، قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[1]: وذلك أن يختلفوا في حادثة بآرائهم ولم يحاجَّ بعضهم في ذلك بحديث، كان ذلك زيافة؛ لأن استعمال الرأي والإعراض عن النص غير سائغ ا هـ. وإلى مثل هذا ذهب الإمام السرخسي رحمه الله[2] فقال: فإذا ظهر منهم الاختلاف في الحكم

---

(١) كذا في كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣٨.

(٢) كذا في أصول السرخسي ١/ ٣٦٩.

وجرت المحاجَّة بينهم فيه بالرأي، والرأي ليس بحجة مع ثبوت الخبر، فلو كان الخبر صحيحاً لاحتجَّ به بعضهم على بعض، حتى يرتفع به الخلاف الثابت بينهم بناءً على الرأي، فكان إعراض الكل عن الاحتجاج به دليلاً ظاهراً على أنه سهو ممن رواه بعدهم أو منسوخ اهـ.

وذهب بعض الأصوليين وأهل الحدث إلى أنه إذا ثبت سنده وصح، فترك العمل والمحاجة به لا يوجب رده.

حجتهم:

أن الخبرحجة على كافة الأمة، والصحابي محجوج به كغيره، واستدلوا إلى ما ذهبوا إليه بالعمومات الواردة في ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾(1) وقوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾(2).

وجه الاستدلال:

أن النصين وردا عامين من غير فصل، ومن غير تخصيص لبعض الأمة دون البعض. فوجب العمل به، وخلاف الصحابي إياه وتركه العمل والمحاجة به لا يوجب رده لما تلونا.

---

(1) سورة الأحزاب آية / ٣٦.

(2) سورة الحشر آية / ٧.

. . . .

مثـالـه:

حديث «الطلاق بالرجال، والعدة بالنساء»[1] الذي رواه زيد بن ثابت رضي الله عنه. والمراد به أن إيقاع الطلاق إلى الرجال تمسك به الإمام الشافعي رضي الله عنه في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجل. مع أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في هذه المسألة، وإليك بيان اختلافهم.

ذهب سيدنا عمر وعثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم إلى أن الطلاق معتبر بحال الرجل في الرق والحرية، كما هو قول الشافعي رحمه الله.

وذهب سيدنا علي وابن مسعود رضي الله عنهما إلى أنه معتبر بحال المرأة، كما هو مذهب الحنفية، وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه يعتبر بمن رَقَّ منهما، حتى لا يملكُ الزوج عليها ثلاث تطليقات إلا إذا كانا حرين.

ثم إن الصحابة رضي الله عنهم تكلموا في هذه المسألة بالرأي وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع أن راويه «زيد» فدل ذلك على أنه منسوخ، أو غير ثابت.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[2]: فإن الكبار من الصحابة اختلفوا في هذا وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث أصلاً؛ فعرفنا أنه غير ثابت أو مؤؤل اهـ.

* * *

---

(١) رواه الدار قطني والبيهقي من حديث ابن مسعود موقوفاً، وأخرجه عبد الرزاق موقوفاً على عثمان بن عفان وزيد وابن عباس انظر الدارية ٢/ ٧٠ وتلخيص الحبير ٣/ ٢١٢، ومجمع الزوائد ٤/ ٣٤٠.

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ٣٦٩.

[شرائــط الراوي]

وهي أربعةٌ: الإسلامُ.

[شرائط الراوي]

(وهي أربعةٌ: الإسلام).

اعلم أن خبر الواحد لا يكون حجة إلا بشرائط هي في الحقيقة صفات يتحلى بها الراوي (وهي أربعة)

الشرط الأول:

(الإسلام) وهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به النبي محمد ﷺ، وليس اشتراط هذا الشرط وهو «الإسلام» لمجرد حصول الصدق؛ لأن الكفر لا ينافي الصدق، بل لانتفاء تهمة الكذب؛ لأن الكفر يُعدُّ تهمةً زائدةً في الخبر تدل على كذب الكافر، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[1]: وذلك لأن الكلام في الأخبار التي تثبت بها أحكام الشرع، وهم يعادوننا في أصل الدين بغير حق على وجه هو نهاية العداوة، فيحملهم ذلك على السعي في هدم أركان الدين بإدخال ما ليس منه فيه، وإليه أشار الله تعالى في قوله: ﴿ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا ﴾[2] أي لا يقصِّرون في الإفساد عليكم، وقد ظهر فيهم هذا بطريق الكتمان، فإنهم كتموا نعت رسول الله ﷺ ونبوته في كتابهم بعد ما أخذ عليهم الميثاق بإظهار ذلك، فلا يُؤمَنون من أن يقصدوا مثل ذلك بزيادة هي كذب لا أصل له بطريق الرواية، بل هذا هو الظاهر، فلأجل هذا شرطنا الإسلام

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٣٤٦ بتصرف.

(٢) سورة آل عمران آية / ١١٨.

. . . .

في الراوي لكون خبره حجة، ولهذا لم تَجُزْ شهادتهم على المسلمين؛ لأن العداوة ربما تحملهم على القصد للإضرار بالمسلمين بشهادة الزور، وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانعدام هذا المعنى الباعث على الكذب في خبره ا هـ.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وذكر بعض الأصوليين، أن الاعتماد في رد رواية الكافر: على الإجماع المنعقد على سلب أهلية هذا المنصب في الدين عن الكافر لخسته وإن كان عدلاً في دين نفسه ا هـ.

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في كتابه كشف الأسرار[2]: ولهذا لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لما قلنا من العدواة، ولانقطاع الولاية ا هـ.

وذلك لأن الشهادة من باب الولاية، وولاية الكافر على المسلم منقطعة شرعاً.

قال تعالى: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾[3] والشرط في الإسلام: كماله بما لا حرج فيه، وهو البيان إجمالاً، إلا أن تظهر أماراته، نحو إقامة الصلاة بالجماعة، وإيتاء الزكاة، وأكل ذبيحتنا، فيكون ذلك بمنزلة البيان منه على كمال إيمانه. وإن عجز عن البيان، فالواجب أن يستوصف فيقال أهو كذا؟ فإذا قال نعم: فقد ظهر كمال إسلامه.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٧٣٠.

(٢) انظر كشف أسرار البزدوي ٢/ ٧٣٠.

(٣) سورة النساء آية/ ١٤١.

دليل الوجوب:

ودليل وجوب الاستيصاف: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ ﴾[1].

أي اختبروهن ببيان الشهادتين، ولم يكتف بدعواهن الإيمان.

ومن السنة: ما روي «أن النبي ﷺ كان يمتحن الأعراب بعد دعواهم الإيمان».

وأما من استوصف فجهل وقال: لا أعرف ما تقول، فليس بمؤمن.

(و) الشرط الثاني:

(العدالة): وهي لغة ضد الجور، كذا في مختار الصحاح.

وهي اتصاف الغير بفعل ما يجب فعله، وترك ما يجب تركه.

واصطلاحاً: هي «عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين»[2].

وضدها الفسق: وهو الخروج عن الحدّ الذي جعله له، وقيل في تعريف العدالة «هي عبارة عن أهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي ﷺ.

قال الإمام الغزالي رحمه الله في السمتصفى[3]: العدالة: هي «عبارة عن استقامة السيرة والدين، حاصلها يرجع إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً» حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه، فلا ثقة بقول من لا يخاف الله خوفاً وازعاً عن الكذب.

---

(١) سورة الممتحنة آية/ ١٠.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٧٤٠.

(٣) انظر المستصفى للغزالي ١/ ١٥٧.

واشترطت العدالة في الراوي لقبول خبره؛ لأن الراوي وإن كان ضابطاً حسن الضبط فخبره يحتمل الصدق والكذب كما ذكرنا في أول بحث السنة؛ وذلك لأنه غير معصوم عن الكذب، فلم يكن بدّ من ترجيح جانب الصدق على جانب الكذب لقبول خبره، وذلك بالعدالة.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: وإذا كان ترجيح جانب الصدق باعتبار عدالته وبه يصير الخبر حجة للعمل شرعاً، فعرفناأن العدالة في الراوي شرط لكون خبره حجة ا هـ.

والشرط في العدالة كمالها: وهو أن يكون مجانباً لمحظور دينه ليثبت رجحان دليل العقل على الهوى، فيترجح الصدق في خبره، ومجانبة المحظور تكون بالامتناع عن الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر، ولا نكتفي بظاهر الإسلام واعتدال العقل؛ لأن الأصل حالة الاستقامة، لكن هذا الأصل لا يفارقه هوى يضله ويصد عن الاستقامة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾[2].

(و) الشرط الثالث:

(الضبط) وهو لغة «الحفظ» يقال ضبط الشيء: حفظه بالحزم، ويقال أيضاً رجل ضابط: أي حازم كذا في مختار الصحاح.

واصطلاحاً: «هو سماع الكلام كما يحق سماعه، ثم فهمه بمعناه، ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده، ومراقبته بمذاكرته

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/٣٤٦.
(٢) سورة ص آية/٢٦.

. . . .

على اساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه»[1].

ولهذا كان ابن مسعود رضي الله عنه إذا روى حديثاً ارتعدت فرائصه باعتبار سوء الظن بنفسه مع أنه في أعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة. واشترط في الراوي الضبط؛ لأن قبول الخبر باعتبار الصدق فيه، والحجة فيه هو الكلام الصدق، وأصل الصدق لا يحصل بدون الضبط، وحسن الضبط لا يكون إلا من حين يسمع إلى حين يروي، ويُعدّ الضبط أصلاً في الباب.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[2]: فكان الضبط لما هو معنى هذا النوع من الكلام بمنزلة العقل الذي به يصح أصل الكلام شرعاً ا هـ.

والشرط في الضبط كماله: وهو ضبط الحديث متناً ومعنىً، لغة وشريعة.

أما المتن فيتم ضبطه صيغةً ولغةً. وأما المعنى: فيتم ضبطه فقهاً وشريعة؛ وذلك لأن النقل بالمعنى كان مشهوراً مستفيضاً بينهم، فإذا لم يضبط الراوي فقه الحديث ربما يقع خلل في النقل، بأن يقصِّر في أداء المعنى بلفظه بناء على فهمه؛ ومن كان فقيهاً يُؤْمَنُ عنه» ولهذا تترجح رواية الراوي الفقيه على رواية غير الفقيه.

مثـالـه:

أن يعلم الراوي حرمة القضاء في قوله عليه الصلاة والسلام «لا يقضي

---

(١) كذا في كشف أسرار البزدوي ٢/ ٧٣٥ ، ٧٣٦.

(٢) كذا في أصول السرخسي ١/ ٣٤٥.

القاضي وهو غضبان»[1] لم ورد النهي عن ذلك وما هو متعلقه، وبعد التفحّص والنظر، يتبين أن متعلق النهي غير مقتصر على صورة الغضب فحسب، بل إنما متعلقة شغل القلب مثلاً.

(و) الشرط الرابع:

(العقل) وهو لغة الحجىٰ والنُّهى، كذا في مختار الصحاح.

واصطلاحاً: «هو نور يضيء به طريق إصابة الحَق، والمصالح الدينية والدنيوية، فيدرك القلب به كما تدرك العين بالنور الحسي المبصرات»[2] كذا ذكَره القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي، وشمس الأئمة السرخسي، وعامة الأشاعرة.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[3]: وإنما سماه نوراً؛ لأن معنى النور هو الظهور للإدراك، فإن النور هو الظاهر المظهر، والعقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر، بل هو أولى بتسمية النور من الأنوار الحسية، لأن بها لا يظهر إلا ظواهر الأشياء، فتدرك العين بها تلك الظواهر لا غير، فأما العقل فتستنير به بواطن الأشياء ومعانيها، ويدرك حقائقها وأسرارها، فكان أولى باسم النور. ا هـ.

---

(١) أخرجه مسلم برقم /١٧١٧، والترمذي برقم /١٣٣٤، وأبو داود برقم /٣٥٨٩.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشفِ أسرار البزدوي ٢/ ٧٣٢. نقلاً عن القاضي أبي زيد الدبوسي.

(٣) كذا ذكره عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٧٣٢.

. . . .

ثم إن العقل لا يوجد في الإنسان بالفعل في أول أمره، قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا ﴾[1]. لكن فيه استعداد لأن يوجد فيه العقل بالتدرج، فيحدث العقل فيه شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ درجات الكمال العقلي فقبل البلوغ يكون قاصراً عن الكمالات، والوقوفُ على كل جزء منه بحسب الزمان إلى أن يبلغ درجات الكمال متعذرٌ، ولا طريق لنا إلى الوقوف على حقيقته ومعرفته، فأقيم السبب الظاهر في حقنا وهو البلوغ من غير آفة مُقام كمال العقل تيسيراً، وبُـني التكليف عليه؛ لأن اعتدال العقل يحصل عند البلوغ غالباً، وسقط اعتبار ما يكون موجوداً من العقل قبل البلوغ في حق الصبي مرحمةً به وفضلاً من الله، فصار الصبي في حكم من لا عقل له بالنسبة إلى لحوق عهدة عليه.

واشترط في الراوي العقل؛ لأن الخبر كلام، والكلام في الشاهد وضع لإظهار المعنى الكامن في القلب، ولا يحصل ذلك بدون العقل.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[2]: ألا ترى أن من الطيور من يُسمع منه حروف منظومة، ويسمى ذلك لحناً، لا كلاماً.

وكذلك إذا سمع من إنسان صوته بحروف منظومة، لا تدل على معنى معلوم ولا يسمى ذلك كلاماً، فعرفنا أن معنى الكلام في الشاهد ما يكون مميزاً بين أسماء الأعلام، فما لا يكون بهذه الصفة يكون كلاماً صورةً لا معنىً اهـ.

ولهذا قال الفقهاء: لا تجب سجدة التلاوة بقراءة الببغاء وقت سماعها، وهذا عند أكثر المحققين منهم.

---

(١) سورة النحل آية / ٧٨.

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ٣٤٥.

فلا يُوجب العملَ خبرُ الكافرِ، والفاسقِ، والصبيِ، المعتوهِ، والذي اشتدت غفلتُه خلقةً، أو مسامحةً، أو مجازفةً، والمستورُ

فالتمييز الذي به يتم الكلام صورةً ومعنىً لا يكون إلا بعد وجود العقل؛ لذا كان العقل شرطاً في المخبر؛ لأن خبره أحد أنواع الكلام، فلا يكون معتبراً إلا باعتبار عقله.

والشرط فيه: كمال العقل في الراوي، لوجوب الحكم، وقيام الحجة بخبره على الغير، لذلك كان خبر الصبي ليس بحجة في الشرع، لنقصان عقله، دون المعاملات إذا كان مميزاً للضرورة.

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في كتابه كشف الأسرار[١]: فشرطنا لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل فقلنا: إن خبر الصبي ليس بحجة؛ لأن الشرع لما لم يجعله ولياً في أمر دنياه ففي أمر الدين أولى، وكذلك المعتوه ا هـ.

وبناءً على ما تقدم من شرائط الراوي (فلا يوجب العملَ خبرُ الكافر) لفقد شرط الإسلام، (والفاسق) لفقد شرط العدالة (والصبي) لفقد شرط العقل (و) كذلك (المعتوه)[٢] لفقد شرط العقل أيضاً.

(والذي اشتدت غفلته) لفقد شرط الضبط (خِلْقَةً) بأن كان سهوه ونسيانه أغلب من ضبطه وحفظه (أو مسامحةً) ومساهلة؛ لعدم اهتمامه بشأن الحديث (أو مجازفةً) بأن يتكلم من غير خبرة وتيقظ (والمستور[٣]):

---

(١) كذا في كشف الأسرار للبزدوي ٢/ ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥.

(٢) المعتوه: من كان كلامه يشبه العقلاء مرة، ويشبه المجانين مرة أخرى، فهو ناقص العقل من غير صبى ولا جنون.

(٣) المستور: هو الذي لم تظهر عدالته ولا فسقه.

كالفاسق، لا يكون خبره حجةً في باب الحديث ما لم تظهر عدالتُه إلا في الصدرِ الأول على ما نبيّن وروى الحسن رحمه الله عن أبي حنيفة رضي الله عنه: أنه مثلُ العدل فيما يُخبر من نجاسة الماء.

كالفاسق، لا يكون خبره حجة في باب الحديث) باتفاق الروايات لفوات العدالة الباطنة (ما لم تظهر عدالته، إلا في الصدر الأول) وهم أهل القرن الأول من الصحابة رضي الله عنهم، ومن بعدهم من أهل القرن الثاني والثالث، فإن المستور من أهل القرون الثلاثة خبره مقبول بشروط (على مانبيِّن) إن شاء الله تعالى في موضعه من الكتاب. (وروى الحسن[1] رحمه الله عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه) أي أن المستور (مثل العدل فيما يخبر من نجاسة الماء).

أقول: اختلفت الرواية في خبر المستور بالنسبة للإخبار بنجاسة الماء.

فروى الحسن بن زياد رحمه الله عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه كالعدل في هذا الخبر، وهو ظاهر على مذهبه، فإنه يجوز القضاء بشهادة المستورين إذا لم يطعن الخصم؛ لثبوت عدالتهم ظاهراً، لقوله عليه الصلاة والسلام «المسلمون عدول بعضهم على بعض»[2] وكذا نقل عن عمر رضي الله عنه، فهذا من صاحب الشرع وهو النبي ﷺ تعديل لكل مسلم، وتعديل صاحب الشرع أولى من تعديل المزكي.

---

(١) الحسن بن زيادااللؤلؤي الكوفي أبو علي قاض فقيه من أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه، أخذ عنه وسمع منه وكان عالماً بمذهبه بالرأي، ولي القضاء بالكوفة، سنة١٩٤هـ. وتوفي سنة ٢٠٤هـ انظر أعلام الزركلي ٢/ ١٩١.

(٢) أورده الديلمي في الفردوس بلا سند عن ابن عمرو ٤/٤٧٦. وانظر كشف الخفاء ٢/ ٢٧٢، ٢٧٣، وتمييز الطيب من الخبيث/ ١٥٤.

وذكر في كتاب الاستحسان: أنه مثلُ الفاسق، وهو الصحيح، وقال محمد رحمه الله في الفاسق يُخبر بنجاسة الماء: إنه يحكّم السامع رأيه فإن وقع في قلبه أنه صادق، تيمم من . . . .

(وذكر) الإمام الرباني محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله (في كتاب الاستحسان: أنه) أي المستور (مثل الفاسق) في إخباره بنجاسة الماء، فقال: وإذا حضر المسافر الصلاة ولم يجد ماءً إلا في إناء أخبره رجل أنه قذر، وهو عنده رجل مسلم مرضيّ، لم يتوضأ به، وإن كان فاسقاً فله أن يتوضأ بذلك الماء. وكذلك إن كان مستوراً، ألحق المستور بالفاسق، (وهو الصحيح) في ظاهر الرواية؛ لأنه لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر، وما كان شرطاً لا يكتفىٰ بوجوده ظاهراً.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: ولكن ما ذكره في الاستحسان أصح في زماننا، فإن الفسق غالب في أهل هذا الزمان، فلا تعتمد رواية المستور ما لم تتبين عدالته كما لم تعتمد شهادته في القضاء قبل أن تظهر عدالته، وهذا بحديث عبّاد بن كثير أن النبي عليه السلام قال «لا تحدثوا عمن لا تعلمون بشهادته»[2]؛ ولأن في رواية الحديث معنى الالزام، فلا بد من أن يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن أحوال الراوي ا هـ. (وقال محمد رحمه الله في الفاسق) أي والمستور؛ لأن محمداً رحمه الله سوّى بين الفاسق والمستور في هذا الخبر، فقد ذكر في الفاسق والمستور (يخبر بنجاسة الماء، أنه يُحَكِّم السامع رأيه، فإن وقع في قلبه) بناءً على أكبر رأيه (أنه صادق، تيمَّم من

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٣٧٠ ، .

(٢) رواه الخطيب البغدادي في الكفاية من عدة طرق انظر الكفاية / ٩٤ ، ٩٦ . وعزاه السيوطي للخطيب انظر فيض القدير ٦/ ٣٨٤ ، وانظر المحدث الفاصل للرامهرمزي بتحقيق الدكتور محمد عجاج الخطيب / ٤١١ .

غير إراقةِ الماء، فإن أراق فهو أحوطُ للتيمم.

وفي خبر الكافرِ والصبي والمعتوه إذا وقع في قلب السامعِ صدقُهم في نجاسة الماء يتوضأ ولا يتيمم، فإن أراقَ الماء ثم تيممّ فهوَ أفضل.

غير إراقة الماء) ولا يتوضا به، لأن أكبر الراي فيما لم يوقف على حقيقته كاليقين، (فإن أراق) ثم تيمم (فهو أحوط للتيمم) لاحتمال أنه كاذب في خبره، وعلى هذا التقدير لا يجوز له التيمم، فكان الاحتياط في الإراقة ليصير عادماً للماء، فيجوز له التيمم بيقين، وإن كان أكبر رأيه أنه كاذب، توضأ ولم يتيمم[1] (وفي خبر الكافر) بأن أخبر بنجاسة الماء، لا يعمل السامع بخبره وإن وقع في قلبه صدقه، ثم تيمم بعده كان ذلك أفضل، وإن تيمم من غير إراقة وصلّى لا تجوز صلاته؛ لأن الكافر لما لم يلزمه موجب ما أخبر به لكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره ملزماً على الغير ابتداءً، والكافر ليس من أهل الإلزام. (و) كذا (الصبي والمعتوه إذا وقع في قلب السامع صدقهم في نجاسة الماء يتوضأ ولا يتيمم، فإن أرق الماء ثم تيمم فهو أفضل) وهذا عند عامة المشايخ؛ لأن موجب ما أخبر به لم يلزمهما فلو قبلنا خبرهما صار إلزاماً على الغير، وليس لهما ولاية الإلزام على الغير بوجه، قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في كتابه كشف الأسرار[2]: وفي راوية الحديث يجب أن يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة اهـ.

ألا يرى أنه لا ولاية لهما على أنفسهما، فكيف تثبت لهما ولاية على الغير؟

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدودي ٣/ ٤٤.

(٢) كذا ذكره فخر الإسلام في كتابه كشف الأسرار ٣/ ٤٩.

وفي المعاملات التي تنفَّكُ عن معنى الإلزام كما في الوكالاتِ والمضارباتِ والإذنِ في التجارات يُعتبر خبرُ كلِ مميّز لعموم الضرورةِ الداعيةِ إلى سقوط سائر الشرائط، فإن الإنسان قلّما يجد المستجمعَ لتلك الشرائط يبعثه إلى وكيله أو غلامه . . . .

إلا أن احتمال الصدق في خبرهما غير منقطع، إذ الكفر والصبي والعته لا ينافي الصدق، وعلى تقدير الصدق لا تحصل الطهارة بالتوضي به، وتتنجس الأعضاء، فكان الاحتياط في الإراقة، ثم التيمم بعده، لتحصل الطهارة ويحصل الاحتراز عن النجاسة بيقين، ولا يجوز التيمم من غير إراقة عند بعض العلماء؛ لأنه واجد للماء الطاهر ظاهراً. وهذا فيما إذا وقع الصدق في قلب السامع، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: فأما إذا لم يقع الصدق في قلب السامع، فالكافر والفاسق في ذلك سواء اهـ.

(وفي المعاملات التي تنفك عن معنى الإلزام، كما في الوكالات والمضاربات والإذن في التجارات) احترز به عما فيه إلزام محض من حقوق العباد كالحقوق التي تجري فيها الخصومات، فإن خبر الواحد لا يقبل إلا بشرط العدد ولفظة الشهادة والأهلية بالولاية ليصلح خبره للإلزام، بخلاف المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام كما ذكر فإنه (يعتبر) فيه (خبر كل مميّز[2]؛ لعموم الضرورة الداعية إلى سقوط سائر الشرائط) سوى التمييز، (فإن الإنسان قلَّما يجد) العدل الحر البالغ المسلم (المستجمع لهذه الشرائط) في كل زمان ومكان لـ (يبعثه إلى وكيله أو غلامه) فلو شرطت هذه الأوصاف هنا لوقعنا في حرج عظيم، وتعطلت

---

(١) كذا ذكره عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٩.

(٢) عدلاً كان أو غير عدل، صبياً كان أو بالغاً، مسلماً كان أو كافراً.

ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر؛ ولأن اعتبار هذه الشروط ليترجّح جهةُ الصدقِ في الخبر فيصلحَ أن يكون مُلزِماً، وذلك فيما يتعلقُ به اللزوم، فشرطنا في أمور الدين دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات.

وإنما اعتُبر خبرُ الفاسق في حلِّ الطّعام وحرمتِهِ، وطهارةِ الماءِ ونجاستهِ إذا تأيّد بأكبر الرأي؛ لأن ذلك . . . .

المصالح، فسقطت هذه الشرائط للضرورة، لأن لها أثراً في التخفيف، (و) من دواعي الضرورة أنه (لا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر) أي لا يمكن العمل بالأصل هنا، بخلاف إخبار الفاسق بنجاسة الماء ونحوه حيث لا يعمل به بدون تحكيم الرأي، لأن العمل بالأصل ممكن، وهو أن الأصل في الماء الطهارة، فلم تكن الضرورة لازمة فوجب ضم التيمم إليه، أما ههنا فلا أصل يعمل به، فجعل الفسق هدراً، وجُوِّز قبول خبره مطلقاً، كخبر العدل.

ومن دواعي سقوط الشروط هنا قول المصنف رحمه الله (ولأن اعتبار هذه الشروط ليترجح جهة الصدق في الخبر، فيصلح أن يكون ملزماً، وذلك فيما يتعلق به اللزوم، فشرطناها في أمور الدين دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات) التي تنفك عن معنى الالزام كما مر.

وأما ما فيه إلزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون ونحوهما فيشترط فيه أحد شطري الشهادة، العدالة، أو العدد عند أبي حنيفة رضي الله عنه اعتباراً لمعنى الالزام من وجه.

(وإنما اعتبر خبر الفاسق في حِلّ الطعام وحرمته، وطهارة الماء ونجاسته إذا تأيدَّ بأكبر الراي؛ لأن ذلك) أي الوقوف على حل الطعام

أمرٌ خاصٌ لا يستقيم تلقيّه من جهة العدولِ، فوجب التحرّي في خبره للضرورة، وكونَه مع الفسق أهلاً للشهادة، وانتفاء التهمة، حيث يلزمه بخبره ما يَلزم غيرهُ إلا أنّ هذه الضرورة غيرُ لازمة؛ لأن العمل بالأصل ممكن، وهو أن الماءَ طاهرٌ في الأصل فلم يُجعل الفسِقُ هدراً، ولا ضرورة في المصير إلى روايته في أمور الدين أصلاً

وحرمته، وطهارة الماء ونجساته (أمر خاص) بالنسبة إلى رواية الحديث ليس بأمر يقف عليه جميع الناس، حتى أمكن التلقي من جهة العدول، بل ربما يقف عليه الفاسق وهو الغالب فيه فـ (لا يستقيم تلقيه من جهة العدول)؛ لأنه لا يكون إلا في الفيافي والقفار والأسواق، والغالب فيهما الفاسق (فوجب التحري في خبره للضرورة، وكونه) أي كون الفاسق (مع الفسق أهلاً للشهادة) حتى لو قضىٰ القاضي بشهادته ينفذ، (وانتفاء التهمة) أي تهمة الكذب عن خبره (حين يلزمه بخبره) من الاجتناب والإقدام (ما يلزم غيره) فلا يكون خبره ملزماً على الغير ابتداء، بخلاف الكافر والصبي، فإن الكافر ليس بأهل للشهادة على المسلم، والصبي ليس بأهل للشهادة أصلاً، فلا يلزمهما بخبرهما ما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزماً على الغير ابتداءً من غير أهلية إلزام فلا يقبل.

(إلا أن هذه الضرورة) وهي سقوط الشرائط في خبر الفاسق بنجاسة الماء (غير لازمة؛ لأن العمل بالأصل ممكن، وهو أن الماء طاهر في الأصل فلم يجعل الفسق هدراً) كما ذكرنا (ولا ضرورة في المصير إلى روايته) أي رواية الأحاديث (في أمور الدين أصلاً) حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق سواء وقع في قلب السامع صدقه أم لا، فلا ضرورة في المصير إلى

لأن العدولَ من الرواة كثرةٌ وبهم غنيـةٌ، فلا يُصار إليه بالتحرّي.

وأمّا صاحبُ الهوى

قبول روايته (لأن في العدول من الرواة) الذين تلقَّوا نقل الأخبار (كثرة) يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم (وبهم غنية، فلا يصار إليه بالتحري) لما قلنا.

(وأما صاحب الهوى)[1] فهو المتأول الفاسق، اختلف العلماء في قبول روايته على مذاهب، وإليك بيانها.

المذهب الأول:

ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني ومن تابعه إلى عدم قبول روايته، قياساً على عدم قبول شهادته.

حجة أصحاب المذهب الأول:

أن الفسق في العمل مانع من القول، فالفسق في الاعتقاد أولى؛ لأنه أقوى.

المذهب الثاني:

ذهب بعض العلماء إلى قبول روايته قياساً على قبول شهادته.

حجة أصحاب المذهب الثاني:

انتفاء تهمة الكذب، فإن من احترز عن الكذب على غير رسول الله ﷺ، كان أشد تحرزاً من الكذب على الرسول ﷺ.

---

(١) الهوى: هو ميلان النفس إلى ما تستلذ به من الشهوات من غير داعية الشرع.

فالمذهبُ المختارُ: أنه لا تُقبل روايةُ من انتحَلَ الهوى ودعا الناسَ إليه؛ لأنَّ المحاجّةَ والدعوةَ إلى الهوى سببٌ داعٍ إلى التقوّل، فلا يُؤتمن على حديثِ رسولِ الله ﷺ.

المذهب الثالث:

ذهب بعض العلماء إلى التفصيل في قبول رواية صاحب الهوى، فقال: تقبل روايته إن لم يكن داعياً للناس إلى هواه، ولا تقبل إذا كان يدعو الناس إليه، بخلاف الشهادة حيث تقبل على كل حال.

وهو مذهب عامة أهل الفقه والحديث، وهو القول المختار الذي ذهب إليه المصنف رحمه الله بقوله (فالمذهب المختار: أنه لا تقبل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس إليه).

حجـة أصحاب المذهب الثالث كما قال المصنف رحمه الله:

(لأن المحاجَّة والدعوة إلى الهوى سبب داع إلى التقوّل، فلا يُؤتَمن على حديث رسول الله ﷺ).

المذهب الرابع:

قال الإمام مالك[1] رحمه الله: لا يؤخذ حديث رسول الله ﷺ من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه، ولا من كذّاب يكذب على رسول الله ﷺ.

المذهب الخامس:

قال أبو الحسين البصـري[2]: وأمـا الفسـق فـي الاعتقـادات إذا كـان

---

(١) كذا ذكره عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٥٣ ، ٥٤ ، نقلاً عن الإمام مالك.

(٢) انظر المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/ ١٣٤ ، ١٣٥ .

. . . .

صاحبه متحرجاً في أفعاله فعند الشيخين أبي علي وأبي هاشم الجبائي: أنه يمنع من قبول الحديث. وعند جُلِّ الفقهاء: أن الفسق في الاعتقاد لا يمنع من قبول الحديث اهـ.

وذكر صدر الإسلام أبو اليسر البزدوي رحمه الله[1]: أن المبتدع إن كان ممن يُكْفَر لا يقبل خبره، وإن كان ممن لا يُكْفَر، فإن كان ممن يعتقد وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ لا يقبل خبره أيضاً، لتوهم الكذب، كالكرَّامية، فإنهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب، وإن لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلاً، يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه ا هـ.

والصحيح في قبول رواية صاحب الهوى المبتدع المتأول الفاسق هو التفصيل كما ذكرنا وهو القول المختار عند المصنف رحمه الله وعند أكثر العلماء.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[2]: وأما صاحب الهوى فقد بيَّنا أن الصحيح أنه لا تعتمد روياته في أحكام الدين، وإن كانت شهادتهم مقبولة، ثم علل لقوله هذا بقوله: فأما في أخبار الدين فيتوهم بهذا التعصب لإفساد طريق الحق على من هو محقٌّ حتى يجيبه إلى ما يدعوا إليه من الباطل، فلهذا لا تعتمد روايته، ولا تجعل حجةً في باب الدين، والله أعلم ا هـ.

* * *

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٥٥.
(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ٤٧٣، ٣٧٤.

المبحث الثاني
في معروف الرواية
«الراوي الفقيه»

وإذا ثَـبَتَ أن خَبر الواحدِ حجةٌ قلنا: إن كانَ الراوي معروفاً بالفقهِ والتقدمِ في الاجتهادِ، كالخلفاءِ الأربعةِ

المبحث الثاني
في معروف الرواية
«الراوي الفقيه»

(وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة) بالشرائط المتقدمة (قلنا: إن كان الراوي معروفاً بالفقه والتقدم في الاجتهاد، كالخلفاء الأربعة) رضي الله عنهم، وهم خلفاء الرسول ﷺ الخليفة الأول: أبو بكر الصديق رضي الله عنه[١]. والخليفة الثاني: عمر بن الخطاب رضي الله عنه[٢]. والخليفة

---

(١) أبو بكر الصديق: هو عبد الله بن أبي قحافة، أول الخلفاء الراشدين، وأول من أسلم من الرجال، ولد بمكة سنة ٥١، قبل الهجرة، كان سيد قريش وعالمها بأخبار القبائل وسياستها، شهد الحروب، وبذل الأموال في سبيل الله وكان حليماً خطيباً لسناً شجاعاً بطلاً، مدة خلافته سنتان وثلاثة أشهر ونصف توفي في المدينة سنة١٣هـ، انظر أعلام الزركلي ٤/ ١٠٢.

(٢) عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، أبو حفص ثاني الخلفاء الراشدين وأول من لقب بأمير المؤمنين، الصحابي الشجاع صاحب الفتوحات يضرب بعدله المثل، وهو أول من وضع للعرب التاريخ الهجري، وأول من دون الدواوين في الإسلام، وكان يقضي على عهد رسول الله ﷺ انظر أعلام الزركلي ٥/ ٤٥، وابن الأثير ٣/ ١٩، وصفة الصفوة ٧/ ١٠١، والإصابة / ٥٧٣٨.

الثالث: عثمان بن عفان رضي الله عنه[1]، والخليفة الرابع: علي بن أبي طالب رضي الله عنه[2].

(والعبادلة الثلاثة)[3] و هم عند الفقهاء ثلاثة، عبد الله بن مسعود[4]، وعبد الله بن عباس[5]، وعبد الله بن عمر[6]رضي الله عنهم أجمعين، وعند المحدثين[7] أربعة وهم: عبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمرو بن

(١) عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية أمير المؤمنين ، ذو النورين ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة ولد بمكة سنة ٤٧ قبل الهجرة وأسلم بعد البعثة بقليل ، كان غنياً شريفاً؛ من أعظم أعماله تجهيز جيش العسرة بنصف ماله ، جمع القرآن ، وروى عن النبي ﷺ ١٤٦ حديثاً ، قتل بالمدينة وهو يقرأ القرآن سنة ٣٥هـ. انظر أعلام الزركلي ٤/ ٢١٠ ، وصفة الصفوة ١/ ١٢٢.

(٢) علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي ، أبو الحسن أول الناس إسلاماً ، ولد قبل البعثة بعشر سنين ، وتربى في حجر النبي ﷺ ، وشهد مع النبي ﷺ المشاهد إلا غزوة تبوك ، قتل في رمضان سنة ٤٠هـ ومدة خلافته خمس سنين إلا ثلاثة أشهر ونصف ، انظر الإصابة ٢/ ٥٠٧ وما بعدها بتصرف.

(٣) العبادلة: جمع عبدل ، لغة في عبد.

(٤) عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذيل أبو عبد الرحمن أسلم قديماً وهاجر الهجرتين ، وشهد بدراً والمشاهد بعدها ، لازم النبي ﷺ ، وروى عنه الكثير مات بالمدينة سنة ٣٢هـ انظر الإصابة ٢/ ٣٦٨ بتصرف.

(٥) ستأتي ترجمته بعد قليل.

(٦) مرت ترجمته.

(٧) جمعهم بعضهم نظماً بقوله:

أبناء عباس وعمرو وعمر وابن الزبير هم العبادلة الغرر

وزيدِ بن ثابتٍ، ومعاذِ بن جَبَلٍ، وأبي موسى الأشعري وعائشةَ رضي الله عنهم، وغيرِهِم.

العاص، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، رضي الله عنهم (وزيد بن ثابت[1]، ومعاذ بن جبل[2]، وأبي موسى الأشعري[3]وعائشة رضي الله عنهم[4]، وغيرهم) كأبي بن كعب، وعبد الرحمن بن عوف،

---

(١) زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري الخزرجي، أبو خارجة صحابي، كان كاتب الوحي، ولد في المدينة سنة ١١ قبل الهجرة، ونشأ بمكة، وهاجر مع النبي ﷺ، وكان رأساً بالمدينة في القضاء والفتوى والفرائض له في كتب الحديث / ٩٢ حديثاً توفي سنة ٤٥ هـ. انظر الإصابة ت/ ٢٨٨٠، وإعلام الزركلي ٣/ ٥٧.

(٢) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الخزرجي الأنصاري، الإمام المقدم في علم الحلال والحرام، وعن ابن مسعود أن معاذاً كان أمة قانتاً لله، روى عن النبي ﷺ أحاديث، مات في الشام بالطاعون سنة ١٧هـ وعاش أربعاً وثلاثين سنة انظر الإصابة ٣/ ٤٢٧.

(٣) أبو موسى الأشعري، هو عبد الله بن قيس بن سليم من بني الأشعر من قحطان، صحابي فقيه استعمله رسول الله ﷺ على زبيد وعدن وولاه عمر البصرة ثم الكوفة، وتوفي فيها سنة ٤٤هـ له / ٣٥٥حديثاً. انظر الإصابة ت٤٨٨٩، وإعلام الزركلي ٤/ ١١٤.

(٤) هي عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنها، أفقه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين والأدب، كانت تكنى بأم عبد الله تزوجها النبي ﷺ في السنة الثانية بعد الهجرة، فكانت أحب نسائه إليه، وأكثرهن رواية للحديث عنه كان أكثر الصحابة يسألونها عن الفرائض فتجيبهم، روى عنها / ٢٢١٠ حديثاً، ولدت سنة ٩ قبل الهجرة وتوفيت بالمدينة سنة ٥٨هـ انظر أعلام الزركلي ٣/ ٢٤٠.

ممن اشتَهرَ بالفقهِ والنظَّرِ .
كانَ حديثُـهُم حجـةً يُـتْـرَكُ بـه القيـاسُ .

وحذيفة بن اليمان، وعبد الله بن الزبير (ممن اشتهر بالفقه والنظر) أي عرف بالاجتهاد.

(كان حديثهم حجة) سواء وافق القياس أو خالفه، فإن وافقه تأيد به وإن خالفه (يترك به القياس)، وهو مذهب الجمهور من الفقهاء وأئمة الحديث.

حجة الجمهور:

إجماع الصحابة رضي الله عنهم على تقديمه على القياس عند التعارض، فإنهم كانوا يتركون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا خبر الواحد.

فهذا أبو بكر الصديق رضي الله عنه نقض حكماً حكم فيه برأيه لحديث سمعه من بلال، وترك عمر رضي الله عنه رأيه في الجنين، وفي دية الأصابع بالحديث، حتى قال: كدنا نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله ﷺوغير ذلك كثير. وما ذكر من ردهم خبر الواحد في بعض الواقعات فلأسباب عارضة، لا لتقديمهم وترجيحهم القياس عليه، وسيأتي بيانه.

وما ورد عن الإمام مالك رحمه الله: أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل فغير صحيح، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وهذا القول باطل سمج مستقبح عظيم، وأنا أجّل منزلة مالك رحمه الله عن مثل هذا القول ولا يدرى ثبوته منه ا هـ.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٦٩٨.

. . . .

وذكر أبو الحسين البصري[1]: أن القياس إذا عارضه خبرالواحد فإن كانت علة القياس منصوصة بنص قطعي، وخبر الواحد ينفي موجبها وجب العمل بالقياس بلا خلاف؛ لأن النص على العلة كالنص على حكمها، فلا يجوز أن يعارضها خبر الواحد.

وإن كانت منصوصة بنص ظني تتحقق المعارضة، ويكون العمل بالخبر أولى من القياس بالاتفاق؛ لأنه دال على الحكم بصريحه. والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة.

وإن كانت مستنبطة من أصل ظني، كان الأخذ بالخبر أولى بلا خلاف؛ لأن الظن والاحتمال كلما كان أقل كان أولى بالاعتبار وذلك في محل الخبر، وإن كانت مستنبطة من أصل قطعي، والخبر المعارض للقياس خبر واحد فهو موضع الخلاف، وإن كان الأصوليون ذكروا الخلاف مطلقاً. فعند الإمام الشافعي رضي الله عنه: أن الأخذ بالخبر أولى، وهو قول أبي الحسن الكرخي رحمه الله. وقال عيسى بن أبان: إن كان راوي الخبر ضابطاً عالماً غير متساهل فيما يرويه وجب قبول خبره وترك القياس، وإن كان الراوي بخلاف ذلك كان موضع الاجتهاد اهـ وذكر أن في الصحابة من رد حديث أبي هريرة بالاجتهاد، ومنهم من قال طريقه الاجتهاد.

---

(١) انظر المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/ ١٦٣.

«الراوي غير الفقيــه»

وإن كان الراوي معروفاً بالعدالة والحفظِ والضبطِ دونَ الفقهِ مثلَ أبي هريرةَ وأنس بِن مالك رضي الله عنهما، فإن وافقَ حديثُه القياس عُمل به، وإن خالفهُ لم يترك إلا بالضرورةِ وانسدادِ بابِ الرأيِ.

«الراوي غير الفقيه»

اعلم أن خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه كما ذكره المصنف رحمه الله بقوله: (وإن كان الراوي معروفاً بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل أبي هريرة[1] وأنس بن مالك[2] رضي الله عنهما) ففي قبول خبره تفصيل، إليك بيانه:

إما أن يوافق خبره جميع الأقيسة أو يخالفها، أو يوافق قياساً ويخالف قياساً (فإن وافق حديثه القياس) بأن وافق جميع الأقيسة، أو وافق قياساً وخالف قياساً قبل و(عمل به)، وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة وانسداد باب الرأي) وذلك بأن خالف جميع الأقيسة التي يكون ثبوت

(١) أبو هريرة: هو عبد الرحمن بن صخر الدوسي صحابي كان أكثر الصحابة حفظاً للحديث وروايةً له، لزم صحبة النبي ﷺ وروى عنه ٥٣٧٤ حديثاً نقلها عن أبي هريرة أكثر من ٨٠٠ رجل من صحابي وتابعي، وكان يفتي في زمن الصحابة، جمع تقي الدين السبكي جزءاً سماه «فتاوى أبي هريرة» ولد سنة ٢١هـ وتوفي بالمدينة سنة ٩٥هـ. انظر الإصابة / ١١٧٩، وأعلام الزركلي ٣/ ٢٠٨، والجواهر المضيئة ٢/ ٤١٨، وتهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٧٠.

(٢) أنس بن مالك: هو أبو حمزة الأنصاري الخزرجي خادم رسول الله ﷺ، وأحد المكثرين من الرواية عنه، خدم النبي ﷺ عشر سنين ودعا له بالبركة، مات بالبصرة سنة ٩٠هـ وكان آخر الصحابة موتاً بالبصرة، انظر الإصابة ١/ ٧١، ٧٢.

وذلكَ كحديثِ أبي هريرةَ رضي الله عنه في المصَّراة.

أصولها بدليل قطعي، كالكتاب والسنة والإجماع، فيكون بهذه الحالة غير مقبول عند الحنفية، وهذا هو مراد المصنف رحمه الله من انسداد باب الرأي.

بيانه:

أن النقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم، فإذا قصر فقه الراوي لم يُؤْمَن من أن يذهب شيء من معانيه فتدخله شبهة زائدة على أصله يخلو عنها القياس.

(وذلك) أي ترك خبر الآحاد لضرورة انسداد باب الرأي (كحديث أبي هريرة رضي الله عنه في) الشاة (المُصَرَّاة)[١] وهو ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال:

«لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك، فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر»[٢].

الأحكام الفقهية المستنبطة من هذا الحديث واختلاف العلماء فيها:

ذهب الحنفية إلى أن التصرية ليست بعيب، وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط.

---

(١) التصرية في اللغة: معناها الجمع، من صريته إذا جمعته، والمراد بها هنا: الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري أنها غزيرة اللبن.

(٢) أخرجه البخاري ٣/ ٩٣، ومسلم برقم / ١٥٢٤، والترمذي برقم / ١٢٥١، وأبو داود برقم / ٣٤٤٣، والنسائي ٧/ ٢٥٣.

وذهب الشافعية إلى أن التصرية عيباً، حتى كان للمشتري الخيار إذا تبين له بعد الحلب خلاف ما تخيله، تمسكاً بهذا الحديث.

لكن الحنفية تركوا العمل بهذا الحديث لمخالفته القياس من كل وجه الثابت بالكتاب والسنة والإجماع، لا لأن أبا هريرة رضي الله عنه غير فقيه.

وقد ذكر صاحب التقرير والتحبير[1]: أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يعدم شيئاً من أسباب الاجتهاد، وكان يفتي في زمن الصحابة، ولم يكن يفتي في زمنهم إلا مجتهد فقيه اهـ.

وجه مخالفة حديث المصراة للقياس:

اعلم أن حديث المصراة يخالف القياس من عدّة وجوه.

الوجه الأول:

أن ضمان العدوان: إما بالمثل فيما له مثل، وهو الكامل قال تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾[2].

أو بالقيمة فيما لا مثل له، وهو القاصر، قال عليه الصلاة والسلام «من أعتق شقصاً له في عبد قُوِّمَ عليه نصيب شريكه إن كان موسراً»[3].

فإيجاب التمر مكان اللبن كما ورد في الحديث يكون مخالفاً للقياس، والأخذ به يُعدّ نسخاً للكتاب والسنة الموجبين العمل بالقياس، ويكون معارضاً للإجماع المنعقد على أن ضمان العدوان إما بالمثل أو القيمة لا ثالث لهما عند فوات العين وتعذر الرد.

---

(١) انظر التقرير والتحبير ٢/ ٢٥١.

(٢) سورة البقرة آية / ١٩٤.

(٣) رواه البخاري ٣/ ١٣٩، ١٤٤، ١٥٠، ومسلم ٢/ ٣١، انظر نصب الراية ٣/ ٢٨٢، ونيل الأوطار ٦/ ٧٣، وفتح الباري ٦/ ٧٧، ٨٢.

الوجه الثاني:

أن الحديث أوجب رد صاع من تمر بإزاء اللبن، واللبن الذي يحلب بعد الشراء والقبض لا يكون مضموناً على المشتري، لأنه فرع ملكه الصحيح، فلا يضمن بالتعدي لعدم التعدي، ولا يضمن بالعقد؛ لأن ضمان العقد ينتهي بالقبض.

ألا ترى أن اللبن الذي كان حين العقد ثم حلب بعد القبض لم يكن مالاً عند العقد، وإنما يصير مالاً بالحلب فهو بمنزلة الحَبَل، ولئن سلم أنه مال فهو صفة للشاة، فيعتبر مالاً تبعاً، كالصوف.

الوجه الثالث:

أن ظاهر هذا الحديث يدل على توقيت خيار العيب، وهو غير مؤقت بوقت بالإجماع، فثبت أنه مخالف للقياس من جميع الوجوه، فوجب رده بالقياس، ووجب ترجيح القياس عليه.

وجه ترجيح القياس على خبر المصراة:

أن القياس وإن كان فيه شهبة لكنها ليست إلا في الوصف الذي جعل علة للحكم، وههنا تمكنت شبهة في متن الخبر بعدما تمكنت شبهة في الاتصال، فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة، فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو أقل شبهة وهو «القياس» على ما هو أكثر شبهة وهو «الخبر». بخلاف خبر الفقيه، فإنه أقوى من القياس لبقاء شبهة الاتصال فقط بوصفه دون أصله، فلا يلزم من تقديمه على القياس مخالفة الكتاب والسنة والإجماع؛ لأن هذه الأدلة توجب العمل بالخبر عند عدم وجود الأقوى، أما عند وجود الأقوى فتوجب العمل بالأقوى وترك ما هو أضعف، فلا يتحقق وقوع النسخ والمعارضة.

ثم إن ما ذكر من اشتراط فقه الراوي لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن أبان، واختاره القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي رحمه الله، وخرّج عليه حديث المصراة، وقد علمت وجه التخريج الذي ذكرناه.

وذهب أبو الحسن الكرخي ومن تابعه من الحنفية إلى أن فقه الراوي ليس بشرط لتقديم خبره على القياس، بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة، ويقدم على القياس، قال صدر الإسلام أبو اليسر البزدوي رحمه الله: وإليه مال أكثر العلماء.

حجة أبي الحسن الكرخي:

احتج أبو الحسن الكرخي بحجة من وجهين.

الوجه الأول:

أن التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم، والظاهر أنه يروي كما سمع، ولو غيّر لغيّر على وجه لا يتغير به المعنى.

هذا هو الظاهر من أحوال الصحابة والرواة العدول؛ لأن الأخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى، وعدالتهم تمنع من الزيادة على الخبر والنقصان منه.

الوجه الثاني:

أن اشتراط فقه الراوي لم ينقل عن أحد من السلف، فثبت أن هذا القول مستحدث.

* * *

المبحث الثالث
في مجهول الرواية
واختلاف العلماء في قبولها وردها

وإنْ كانَ الراوِي مَجْهولاً لا يُعرفُ إلا بحديثٍ رواهُ أو بحديثَين

المبحث الثالث
في مجهول الرواية
واختلاف العلماء في قبولها وردها

(وإن كان الراوي مجهولاً) اعلم أن المجهول في الصدر الأول هو الذي (لا يعرف إلا بحديث رواه أبو بحديثين) عن رسول الله ﷺ، اختلف العلماء في عَدِّهِ من الصحابة أم، لا وإليك بيان اختلافهم.

ذهب جمهور الأصوليين إلى أنه ليس من الصحابة، وإن رأى النبي ﷺ وروى عنه؛ لأن الصحابي عندهم هو من طالت صحبته متتبعاً مدة يثبت معها اطلاق صاحب فلان عرفاً بلا تحديد مدة معينة في الأصح.

ونقل الشيخ عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] عن شيخه: مدة تقدر بستة أشهر على الأقل.

---

(١) انظر تيسير التحرير ٣/ ٦٥، ٦٦، والتقرير والتجبير ٢/ ٢٦١، وفواتح الرحموت ٢/ ١٥٨، وإرشاد الفحول ص٦٢.

وإلى هذا مال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[1]:

ومال الإمام الغزالي رحمه الله إلى عدم تحديد مدة معينة، فقال في كتابه المستصفى[2]: لكن العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته، ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح اهـ.

وذكر الخطيب البغدادي رحمه الله في كتابه الكفاية[3]: أن سعيد بن المسيب كان يقول: الصحابة لا نعدُّهم إلا من أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين اهـ.

وبناء على هذا لا يكون المجهول في الصدر الأول الذي لم يعرف إلا بحديث أو حديثين (مثل وابِصَة بن مَعْبِد[4]، وسَلَمَة بن المُحَبِّق[5]، ومَعْقِل بن سِنَان[6]) من الصحابة على قول جمهور الأصوليين؛ وذلك لأن

(١) أنظر أصول السرخسي١/ ٣٤٢..

(٢) انظر المستصفى للغزالي ١/ ١٦٥.

(٣) انظر الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي/ ٥٠، ٥١.

(٤) وابصة بن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب، نزل الكوفة، ثم تحول على الجزيرة ومات بها.

(٥) سلمة بن المحبِق: بكسر الباء لا غير كذا في المغرب وأصحاب الحديث يروونه بفتح الباء، واسم المحبق: صخر بن البليد بن الحارث، ويقال: سلمة بن عمرو بن المحبق نسب إلى جده.

(٦) معقل بن سنان بن أشجع بن غطفان، وقيل معقل بن يسار، وكلاهما ممن روى عن النبي ﷺ، فمعقل بن يسار من مزينة نضر وهو ممن بايع تحت الشجرة سكن البصرة، ومات بها في ولاية عبد الله بن زياد في آخر سني معاوية.

أما معقل بن سنان فهو، أبو محمد، ويقال أبو عبد الرحمن، شهد فتح مكة=

. . . .

ذاته لم تعرف إلا برواية هذا الحديث، ولم تعرف عدالته ولا فسقه، ولا طول صحبته، وقد عرفت عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم، فكيف يكون هو داخلاً فيهم؟

وذهب عامة أصحاب الحديث، وبعض أصحاب الشافعي إلى أن من صحب النبي ﷺ لحظةً فهو صحابي ؛ لأن اللفظ مأخوذ من الصحبة وهي تعم القليل والكثير.

وبناءً على هذا يكون كلام المصنف رحمه الله «وإن كان الراوي مجهولاً» أي مجهول العدالة والضبط، قال السعد التفتازاني رحمه الله في كتابه التلويح[1]: ذهب بعض العلماء: إلى أن هذا ـ أي المجهول ـ كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط، إذ معلومهما لا بأس بكونه منفرداً بحديث أو حديثين ا هـ.

أما وابصة بن معبد: فقد روى «أن رجلاً صلّىٰ خلف الصفوف وحده، فأمره النبي ﷺ أن يعيد»[2].

وأما سلمة بن المحبق: فإنه روى عن النبي ﷺ أنه قال «فيمن وطيء جارية امرأته فإن طاوعته فهي له وعليه مثلها، وإن استكرهها فهي حرة وعليه مثلها»[3].

= مع رسول الله ﷺ سكن الكوفة ، وقتل يوم الحرة بالمدينة سنة٦٣هـ.
انظر ترجمة وابصة وسلمة ومعقل في كتاب التحقيق لعبد العزيز البخاري «مبحث السنة».

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٦.

(٢) انظر هذه الرواية في عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٧١٣.

(٣) رواه أبو داود ٤/ ١٥٦ برقم / ٤٤٦٠، ٤٤٦١ ، والنسائي ٦/ ١٢٤ ، وابن =

. . . .

ولم يعمل الحنفية بهذا الحديث؛ لأن القياس الصحيح يرده، وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة، والإجماع، فصار كحدث المصراة.

وأما معقل بن سنان: فقد روى قصة بَرْوع بنت واشق، وهي فيما روى أن ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسمّ لها مهراً حتى مات عنها زوجها، يعني قبل الدخول بها فاجتهد ابن مسعود رضي الله عنه شهراً، فقال: أرى لها مهر مثل نسائها لاوكس ولا شطط، فقام معقل بن سنان وقال: أشهد أن رسول الله ﷺ قضىٰ في بروع بنت واشق وقد نكحت بغير مهر فمات زوجها بمهر نسائها والميراث»[(١)].

فعمل به الحنفية، ولم يعمل به الشافعية لمخالفته القياس عندهم كما سيأتي بيانه قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[(٢)]: ورواية هذا النوع على خمسة أوجه:

الأول: أن يشتهر لقبول الفقهاء روايته والراوية عنه.

الثاني: أن يسكتوا عن الطعن فيه بعد ما يشتهر.

الثالث: أن يختلفوا في الطعن في روايته.

الرابع: أن يطعنوا في روايته من غير خلاف بينهم في ذلك.

الخامس: أن لا تظهر روايته والطعن فيه فيما بينهم، وإليك بيان ذلك.

= ماجه ٢/ ٨٥٣ برقم/ ٢٥٥٢ ، وأحمد ٣/ ٤٧٦ .

(١) رواه أبو داود ٢/ ٢٤٣ برقم/ ٢١١٤ ، ٢١١٦ ، والترمذي ٣/ ٤٥٠ برقم/ ١١٤٥ ، والنسائي ٦/ ١٢١ ، ١٢٣ ، وابن ماجه ١/ ٦٠٩ برقم/ ١٨٩١ .

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ٣٤٢.

فإن رَوَى عنه السلفُ وشَهِدوا بصحّته، أو سَكَتوا عن الطّعنِ صارَ حديثُه مثل حديثِ المعروفِ وإن اختُلِفَ فيه مع نقلِ الثقاتِ عنه فكذلك عندنا.

الوجه الأول:

(فإن روى عنه السلف وشهدوا بصحته) صار بمنزلة المشهورين في الرواية؛ لأن روايتهم عنه للقبول والعمل به، لا للرد عليه، فإن شهادتهم بصحته تدل على أنه مروي عن رسول الله ﷺ، أو أنه موافق لما سمعوه من النبي ﷺ، أو لرواية بعض المشهورين عنه.

فلا يكون قبولهم له ورايتهم عنه إلا لعلمهم بعدالة هذا الراوي وحسن ضبطه.

الوجه الثاني:

(أو سكتوا عن الطعن) بعد ما بلغهم رواية الحديث (صار حديثه مثل حديث المعروف) فهو مقبول أيضاً؛ لأن السكوت عند الحاجة إلى البيان بيان، فإن سكوتهم عن الرد، دليل التقرير، بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه، إذ لو لم يحمل على هذا لتطرقت تهمة التقصير إليهم، واتهموا بالسكوت عما يعرفون بطلانه، وهذا لا يجوز في حقهم.

الوجه الثالث:

(وإن اختلف فيه) بأن قبله البعض وردَّه البعض (مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا) يقبل إن وافق القياس؛ لأنه لما قبله بعض المجتهدين المشهورين صار كأنه رواه بنفسه، وذلك مثل حديث معقل بن سنان الأشجعي المتقدم الذي رواه في بروع بنت واشق الأشجعية لما مات عنها زوجها هلال بن أبي مرة، ولم يكن فرض لها ولا دخل بها، فقضى لها

رسول الله ﷺ بمهر مثل نسائها، فعمل بحديثه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وعمل به الحنفية لموافقته القياس، ورده علي رضي الله عنه، ولم يعمل به الشافعية لمخالفته القياس:

قال سيدنا علي كرم الله وجهه في ذلك: ما نصنع بقول أعرابي بوّال على عقبيه، وقال: حسبها الميراث ولا مهر، فجعل علي كرم الله وجهه القياس أولى من رواية هذا المجهول، وما كان ذلك إلا لأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة، وفي اتصال خبر الواحد إلى النبي ﷺ شبهة، فكان الثابت بالقياس الذي هو ثابت بالإجماع أقوى من الثابت بخبر الواحد، فكان العمل به أقوى من العمل بخبر الآحاد خاصة إذا كان راويه مجهولاً، وقد خالف القياس كما هنا على رأي علي كرم الله وجهه.

وجه مخالفة القياس عند الشافعية:

أن المهر لا يجب إلا بالفرض بالتراضي بين الزوجين، أو بقضاء القاضي، أو باستيفاء المعقود عليه، فإذا عاد المعقود عليه إليها سالماً وهو «البضع» لم يستوجب بمقابلته عوضاً، كما لو طلقها قبل الدخول بها، وكما لو هلك المبيع قبل القبض.

حجة الشافعية:

احتج الشافعية في ردّ حديث معقل بن سنان بحجتين.

الحجة الأولى:

مخالفة هذا الحديث للقياس كما مر.

الحجة الثانية:

إن خبر المجهول مردود عند الشافعي رحمه الله؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم لم يقبلوا أخبار المجاهيل، فإن عمر رضي الله عنه، ردّ خبر

. . . .

فاطمة بنت قيس كما سيأتي بيانه، وعلي رضي الله عنه ردّ خبر معقل الأشجعي هذا، ولم ينكر عليهما أحد من الصحابة، فتنزَّل منزلة الإجماع على رده.

وجـه موافقتـه القيـاس عنـد الحنفيـة:

١ ـ إن الموت كالدخول، بدليل وجوب العدة في الموت، فوجب العمل به.

٢ ـ إن الثقات كابن مسعود، وعلقمة، ومسروق، رضي الله عنهم رووا عن معقل بن سنان وهذا يدل على جواز العمل بالرواية.

حجة الحنفية

احتج الحنفية إلى ما ذهبوا إليه من قبول حديث معقل بن سنان بالحجة التالية.

وهي أن خبر المجهول من القرون الثلاثة الأولى مقبول لعدالتهم الثابتة بقول النبي ﷺ «خير الناس قرني الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[١].

والنبي ﷺ قبل شهادة الأعرابي في رؤية الهلال من غير تفحص عن عدالته، وإنما تفحص عن إسلامه فقط، فقال حين أخبر عن رؤية هلال رمضان: اتشهد أن لا إله إلا الله، قال: نعم فقال: اتشهد أن محمداً رسول الله، قال: نعم، فأمر بلالاً أن يؤذن في الناس بالصوم»[٢] قال

(١) رواه مسلم ٤/ ١٩٦٤ برقم /٢٥٣٥، والترمذي ٤/ ٥٠٠ برقم/٢٢٢١، وأبو داود ٤/ ٢١٣ برقم/٤٦٥٧، والنسائي ٧/ ١٧، ١٨.

(٢) أخرجه أبو داود ٢/ ٣١٢ برقم /٢٣٤٠، والترمذي برقم /٦٩١، والنسائي ٤/ ١٣٢.

عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وما ورد من رد بعض الصحابة رضي الله عنهم أخبار المجاهيل فبناءً على عوارض اهـ.

الوجـه الرابـع

(وإن) ظهر حديثه و(لم يظهر من السلف) أهل القرون الثلاثة (إلا الرّد لم يقبل حديثه) ولا يجوز العمل به إذا خالف القياس (وصار مستنكَرا)؛ لأن السلف لا يُتهمون بردِّ الحديث الثابت عن رسول الله ﷺ، ولا يتهمون أيضاً بترك العمل بالحديث وترجيح الرأي عليه، فدل اتفاقهم على الرد على أنهم اتهموه في روايته هذه، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[2]: ولو قال الراوي: أوهمت لم يعمل بروايته، فإذا ظهر دليل ذلك ممن هو فوقه أولى اهـ.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[3]: عن هذا الوجه، ويسمى هذا النوع منكراً أو مستنكراً ـ كما ذكره المصنف رحمه الله ـ؛ لأن أهل الحديث لم يعرفوا صحته، وهو دون الموضوع فإن الموضوع لا يحتمل أن يكون حديثاً اهـ.

مثـال «المستنـكر»

حديث فاطمة بنت قيس: التي أخبرت أن زوجها أبا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثلاثاً ولم يقض لها النبي ﷺ بالنفقة ولا بالسكنى، وأرسل إليها أن تنتقل إلى أم شريك، ثم أرسل إليها أن أم شريك يأتيها

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٧١٦.
(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ٣٤٣.
(٣) أنظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٧١٨.

. . . .

المهاجرون الأولون، فانتقلي إلى ابن أم مكتوم، فإنك إذا وضعت خمارك لم يرك.

فرده عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة وقال[١] «لا ندع كتاب ربنا، أي قوله تعالى: ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ ﴾[٢] وسنة نبينا، أي قوله عليه الصلاة والسلام «للمطلقة الثلاث» النفقة والسكنى ما دامت في العدة». بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، أحفظت أم نسيت».

وهذا طعن من عمر رضي الله عنه مقبول.

قال عيسى بن أبان رحمه الله[٣]: إن سيدنا عمر رضي الله عنه أراد بقوله: كتاب ربنا وسنة نبينا: القياس الصحيح الثابت بالكتاب والسنة اهـ.

وأشار أبو جعفر الطحاوي في كتابه شرح الآثار[٤]: إلى أنه أراد من الكتاب قوله تعالى: ﴿ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ ﴾[٥] ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لها السكنى والنفقة».

وقد ورد عن السيدة عائشة رضي الله عنها أنها قالت[٦]: ما لفاطمة؟

---

(١) رواه مسلم ٢/ ١١١٨ برقم/ ١٤٨٠.

(٢) سورة الطلاق آية / ٦.

(٣) انظر أصول السرخسي ١/ ٣٤٤.

(٤) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٧٢٢ نقلاً عن أبي جعفر الطحاوي.

(٥) سورة الطلاق آية / ١.

(٦) انظر قول السيدة عائشة رضي الله عنها في حاشية عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٧٢٢.

. . . .

ألا تتقي الله، تعني في قولها: لا سكنى ولا نفقة، وكانت تقول: «تلك امرأة فتنت العالم» وحديث فاطمة بنت قيس هذا: رده إبراهيم النخعي والثوري، ومروان بن الحَكَم، وهو أمير بالمدينة، وَرَدُّ عمر رضي الله عنه لهذا الحديث كان بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم، ولم ينكر ذلك عليه أحد، فدل تركهم النكير على أن مذهبهم فيه كمذهبه.

وقال أبو سلمة بن زيد: أنكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث به من خروجها قبل أن تحل، وعن أبي إسحاق قال: كنت جالساً مع الأسود في المسجد الأعظم ومعنا الشعبي، فحدث الشعبي بحديث فاطمة، فأخذ الأسود كفاً من حصباء فقال: ويلك تحدث بمثل هذا[1]؟ وقيل لسعيد بن المسيب: أين تعتد المطلقة ثلاثاً؟ فقال: في بيتها، فذكر له حديث فاطمة فقال: تلك امرأة فتنت الناس[2]، إنها استطالت على أحمائها فأمرها رسول الله ﷺ أن تعتد في بيت أم مكتوم ا هـ.

وقد اختلف العلماء في حكم المبتوته على مذاهب إليك بيانها.

المذهب الأول:

ذهب الحنفية: إلى أنها تستحق النفقة والسكنى ما دامت في العدة، سواء كانت حاملاً أو حائلاً، وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما، وإبراهيم النخعي والثوري وجماعة من أهل العلم رحمهم الله.

المذهب الثاني:

ذهب مالك والشافعي والليث بن سعد، والأوزاعي وابن أبي ليلى: إلى أن لها السكنى دون النفقة، إلا أن تكون حاملاً، وحكى ذلك عن

(١) انظر المرجع السابق.

(٢) انظر أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٤٦١.

سعيد بن المسيب، وبه قال الزهري.

المذهب الثالث:

ذهب أحمد بن حنبل والحسن البصري، وعطاء بن أبي رباح والشعبي وإسحاق بن راهويه إلى أنه لا نفقة لها ولا سكنى، إلا أن تكون حاملاً، وروي ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما.

وقد احتج كل فريق إلى ما ذهب إليه بحجج إليك بيانها.

حجة الحنفية أصحاب المذهب الأول:

احتج الحنفية بحجتين:

الأولى:

إنها محتبسة بحق نكاحه فتستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية، وكذلك السكنى فإن كل واحد منهما حق مالي يستحق لها بالنكاح، والعدة حق من حقوق النكاح، فكما يبقى باعتبار هذا الحق ما كان لها من استحقاق السكنى فكذلك النفقة.

الثانيـة:

قراءة ابن مسعود رضي الله عنه المشهورة وهي «اسكنوهن من حيث سكنتم، وانفقوا عليهن من وجدكم» وبمثله يزاد على الكتاب، أي على قراءة العامة.

فإنه يدل على أن النفقة مستحقة لها بسبب العدة.

أما فاطمة بنت قيس فلم يَقْضِ لها النبي ﷺ بالنفقة ولا بالسكنى؛ لأنها كانت ناشزة، وقد أخبرت بذلك عائشة رضي الله عنها، فقالت لفاطمة: «إنما لم يقض لك بالنفقة؛ لأنك كنت ناشزة» أو لأنه مؤول بغيبة

زوجها[1] وحديث فاطمة هذا مع لحوق الرد به مخالف لظاهر الكتاب والسنة والقياس الصحيح الثابت بالكتاب والسنة وهو قياس الشبه في اعتبار النفقة بالسكنى من حيث أن كل واحد منهما حق مالي مستحق بالنكاح كما مر، فلا يصلح للاحتجاج وثبوت الأحكام.

حجة الشافعية والإمام مالك أصحاب المذهب الثاني:

احتج الشافعي والإمام مالك رضي الله عنهما إلى ما ذهبا إليه بالحجة التالية: إنه ليس في روايات أهل الحجاز ذكر السكنى في حديث فاطمة، والمذكور في الروايات «لا نفقة لك إلا أن تكوني حاملاً»[2] إنما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها، فأوجبوا السكنى بعموم قوله تعالى: ﴿ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ ﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ ﴾[4].

فإن كل واحد يعم المبتوتة والمطلقة الرجعية، ولم تجب النفقة على الحائل المطلقة بطريق المفهوم، فإن قوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾[5] فإنه يدل بمفهومه على انتفاء النفقة عند عدم الحمل. والنفقة إنما شرعت على سبيل الاستحقاق صلة للزوجة، وقد انقطعت بالطلاق البائن، إلا أنها إذا كانت حاملاً تستحق النفقة صيانة للولد وحضانة له، كما بعد انقضاء العدة بالولادة إذا كانت ترضعه[6].

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٧٢٣.
(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٧٢١.
(٣) سورة الطلاق آية / ١.
(٤) سورة الطلاق آية/ ٦.
(٥) سورة الطلاق آية/ ٦.
(٦) المرجع السابق.

وإن كان لَمْ يَظْهَر حديثُه في السَّلَفِ، فَلَم يُقابَل بردٍ ولا قبولٍ، لَمْ يَجب العملُ به، لكنَّ العملَ به جائزٌ؛ لأن العدالةَ أصلٌ في ذلك الزمان ..

حجة الإمام أحمد بن حنبل:

احتج الإمام أحمد بن حنبل إلى ما ذهب إليه بالعمل بظاهر الحديث أي حديث فاطمة بنت قيس في البائن الحائل، وبالعمل بقوله تعالى في الحامل: ﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ ﴾[١].

الوجه الخامس

أن لا تظهر روايته والطعن فيه فيما بينهم، كما ذكره المصنف رحمه الله بقوله: (وإن كان لم يظهر حديثه في السلف) بأن لم يبلغهم حديث هذا المجهول (فلم يقابل بردٍ ولا قبول) لم يترك به القياس، و(لم يجب العمل به) بعد القرون الثلاثة، لكن العمل به جائز) إن وافق القياس، (لأن العدالة أصل في ذلك الزمان) قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في كتابه[٢] كشف الأسرار: ولذلك جوز أبو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل، حتى إن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تحل العمل به لظهور الفسق اهـ.

يؤيده قول النبي ﷺ «خير الناس قرني الذي أنا فيهم، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب»[٣] فباعتبار الظاهر في رواية المجهول يترجح جانب الصدق في خبره، وباعتبار عدم ظهور حديثه في السلف

---

(١) سورة الطلاق آية / ٦.
(٢) انظر كشف أسرار البزدوي ٢/ ٧١٩ ، ٧٢٠.
(٣) مر تخريجه.

تتمكن تهمة الوهم فيه، قال السرخسي في أصوله[1]: فيجوز العمل به إذا وافق القياس على وجه حسن الظن به، ولكن لا يجب العمل به، لأن الوجوب شرعاً لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف اهـ.

وذكر صدر الإسلام البزدوي رحمه الله[2]: أن الراوي إذا كان مجهولاً لا تعرف عدالته: إن عمل به الصحابة والتابعون رضي الله عنهم بما روي يجب قبول خبره؛ لأنهم لا يعملون به إلا بعد معرفة الراوي بالعدالة وثبوت ما روى، وأما إذا لم يظهر عمل الصحابة ولا عمل التابعين فأصحاب أبي حنيفة رحمهم الله اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

يجب العمل به ما لم يخالف القياس الصحيح، فإذا خالفه لا يجب العمل به حينئذ.

القول الثاني:

لا يجب العمل به ما لم يوافق القياس، وهو قول الشافعي أيضاً وأصحابه رحمهم الله.

القول الثالث:

يجب العمل به وإن خالف القياس.

والصحيح من هذه الأقوال: هو القول الأول؛ لأن الظاهر من حال الرواية في زمن السلف العدالة، والفسق إنما يكون بأمور عارضة، فيجب

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٣٤٤.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٧١٩، ٧٢٠ نقلاً عن صدر الإسلام.

فصَارَ المُتَواتِـرُ يُوجِبْ علمَ اليقينِ، والمشهورُ يُوجب علمَ الطُّمأنينة، وخبرالواحد يُـوجبُ علمَ غالبِ الرأي، والمستنكـرُ منهُ يُـفيد الظـنَّ. وإن الظنَّ لا يغني من الحقِ شيئـاً

بناء الحكم على الظاهر لا على العارض ما لم يخالف القياس.

أما القول الثانـي: الذي هو قول الإمـام الشافعي رحمـه الله أيضاً؛ فلأن المجهول لا تعرف عدالته، فلا يجوز بناء الأحكام عليه، خاصة وإن الشافعي رحمه الله شرط لقبول الأخبار «العدالة» فلا يقبل خبر المجهول، ولهذا لم يقبل خبر معقل بن سنان في إيجاب المهر في المفوضة.

وأما القول الثالث: فلتقديـم الخبر على القيـاس مطلقاً سـواء كان الراوي مجهولاً أو معروفـاً بالروايـة، وسواء وافـق القيـاس أو خالفـه، وسواء عمل الصحابة أو التابعون به أو لم يعملوا طالما لم يقابل بردٍ أو استنكـار يجب العمل بـه مطلقـاً؛ لأن ذلك الزمان كان الغالب فيهم العدالة بخلاف سائر الأزمنة.

(فصار) الحاصل أن حكم (المتواتر يوجب علم اليقين) وهو حجة مطلقاً، وعكس المتواتر: الموضوع، فإنه لا احتمال لكونه حجة أصلاً.

(و) حكم (المشهور) يوجب (علم الطمأنينة) وهو حجة يحتمل أن يكون غير حجة، وعكس المشهور: المنكر، فإنه ليس بحجة ويحتمل أن يكون حجة (و) حكم (خبر الواحد) المعروف بالضبط والعدالة، أو ما كان في حكم المعروف (يوجب علم غالب الرأي) ويوجب العمل، وعكس خبر الواحد المعروف: خبر المجهول، فإنه لا يوجب العمل.

(والمستنكر منه) أي من الأخبار (يفيد الظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً) قـال عبـد العزيـز البخـاري في شرحـه علـى كشـف أسـرار

والمُسْتَتِرُ منهُ في حِّيز الجوازِ للعملِ بـهِ دونَ الوجـوبِ.

البزدوي[1]: المراد من الظن في المستنكر: «الوهم» فإن الظن ما كان جانب الثبوت فيه راجحاً، وهو الذي عبر عنه بغالب الرأي.

والـوهـم: مـا كـان عـدم الثبـوت فيـه راجحـاً، والمستنـكر في هـذه المثابة ا هـ.

(والمستتر منه) أي من الخبر، وهو الذي لم يقابل برد ولا قبول (في حيِّز الجواز للعمل به دون الوجوب) على قول أبي حنيفة رضي الله عنه، فإنه جوّز القضاء بشهادة المستور، ولم يوجب على القاضي القضاء؛ لأن أبا حنيفة رضي الله عنه كان من أهل القرن الثاني والثالث، وكان الغالب على أهلهما الصدق كما ذكرنا، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[2]: أما بعد القرون الثلاثة فإن خبر المستور لا يقبل، ولا يصح العمل به ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق في هذه الأزمان ا هـ. ولهذا لم يجوّز أبو يوسف ومحمد رحمهم الله القضاء بشهادة المستور على خلاف ما قاله الإمام؛ لاختلاف الزمان وفشو الكذب كما نطق به الحديث.

* * *

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٧٢٠ بتصرف.

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ٣٤٤، ٣٤٥.

المبحث الرابع
في الطـعن فـي الروايـة

المبحث الرابع
في الطعن في الرواية

ا ـ عمل الراوي بخلاف الروايـة

اعلم أن الراوي إذا أفتى بخلاف ما رواه، أو عمل بخلافه لا يخلو من أحد أمور.

الأمر الأول:

أن يكون عمله قبل الرواية وقبل بلوغه الحديث.

الأمر الـثاني:

أن يكون عمله بعد البلوغ قبل الرواية أو بعدها.

الأمر الـثالث:

أن لا يعرف تاريخه أهو قبل الرواية أم بعدها، أو قبل بلوغه إياه أم بعده.

بيـان الأول:

فإن كان قبل الرواية وقبل بلوغه إياه: لا يوجب ذلك جرحاً في الحديث بوجه؛ لأن الظاهر أن ذلك كان مذهبه، وإنه ترك ذلك العمل

الذي هو خلاف الحديث بالحديث ورجع إليه فيحمل عليه إحساناً للظن به.

مثاله:

إن بعض الصحابة رضي الله عنهم كانوا يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه إياهم، معتقدين إباحتها، فلما بلغهم التحريم انتهوا عنه، فنزل قول الله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ ﴾[1]، قيل[2]: هذا من أسباب النزول.

بيان الثاني:

وإن كان عمله أو فتواه بخلاف الحديث بعد الرواية أو بعد بلوغه إياه مما هو خلاف بيقين، فإن ذلك الخلاف جرح في الحديث، كما قال المصنف رحمه الله: (ويسقط العمل بالحديث إذا ظهر مخالفته قولاً أو عملاً من الراوي بعد الرواية)؛ لأن خلافه إن كان حقاً بأن خالف لوقوفه على أنه منسوخ أو ليس بثابت فقد بطل الاحتجاج بالحديث، لأن المنسوخ أو ما هو ليس بثابت ساقط العمل والاعتبار.

وإن كان العمل بخلاف الرواية باطلاً، بأن خالف لقلة المبالاة أو لغفلة ونسيان فقد سقطت به روايته أيضاً؛ لأنه تبين أنه لم يكن عدلاً بل كان فاسقاً أو ظهر أنه كان مغفلاً، وكلاهما مانع من قبول الرواية.

---

(١) سورة المائدة آية / ٩٣.

(٢) انظر الدر المنثور للسيوطي ٢/ ٣٢٠، ٣٢١.

. . . .

بيـان الـثالث:

وإن لم يعرف تاريخ العمل بخلاف الرواية مما هو خلاف بيقين، هل كان قبل البلوغ إليه وقبل الرواية، أو بعد واحد منهما، لا يسقط الاحتجاج بالحديث؛ لأنَّ الحديث حجة بيقين في الأصل. ووقع الشك في سقوطه؛ لأنه إن كان العمل بخلافه قبل الرواية وقبل البلوغ إليه كان الحديث حجة، وإن كان بعد الرواية أو بعد البلوغ إليه لم يكن حجة فوجب العمل بالأصل، ويحمل على أنه كان قبل الرواية؛ لأن الحمل على أحسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه.

مثاله:

حديث ابن عمر رضي الله عنه في رفع اليدين، فيما رواه جابر عن سالم بن عبد الله رضي الله عنهما: أنه رفع يديه حذاء منكبيه في الصلاة حين افتتح الصلاة وحين ركع، وحين رفع رأسه، فسأله جابر عن ذلك فقال: «رأيت ابن عمر رضي الله عنهما يفعل ذلك وقال: رأيت النبي ﷺ يفعل ذلك»[1] ثم روى عنه من فعله بعد النبي ﷺ خلاف ذلك.

قال مجاهد: صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه إلا في التكبيرة الأولى.

وقيل[2]: قال مجاهد: صحبت ابن عمر عشر سنين، فلم أره رفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح، فعملُ ابن عمر بخلاف ما روى لا يكون إلا بعد

---

(١) أخرجه مسلم ١/ ٢٩٢ برقم/ ٣٩٠، ومالك ١/ ٧٥، ٧٧، وأبو داود ١/ ٨٨ برقم/ ٧٢١، والترمذي ١/ ٣٥ برقم/ ٢٥٥، والنسائي ٢/ ١٢١، ١٢٢، وابن ماجه ١/ ٢٧٩ برقم/ ٨٥٨.

(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ٦.

. . . .

ثبوت نسخه، فلا يحتج بهذا الحديث.

وما ورد عن طاوس بن كيسان: أنه رأى ابن عمر يفعل ما يوافق ما روي عنه عن النبي ﷺ:

فجوابه:

أنه يجوز أن يكون ابن عمر قد فعل ذلك قبل العلم بنسخه ثم تركه بعد ما علم به وفعل ما ذكره عنه مجاهد: قال عبد العزيز البخاري في شرحه على كشف الأسرار[1]، وهكذا ينبغي أن يكون الحمل ونفي الزيغ والوهم، وإلا سقطت أحكام أكبر الروايات.

ومثاله أيضاً: حديث عائشة رضي الله عنها «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل»[2].

ثم صح عنها أنها زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما، فبعملها بخلاف الحديث يتبين النسخ.

وإن كان عمل الراوي بعد الرواية ولم يكن خلافاً بيقين، بأن كان اللفظ عاماً فعمل بخصوصه دون عمومه، أو كان مشتركاً فعمل بأحد محتملاته، أو بمعنى المشترك فعمل بأحد وجوهه لا يثبت الجرح في الحديث بهذا العمل؛ لأن الحجة هي الحديث، وبتأويله لا يتغير ظاهر الحديث، واحتماله للمعاني اللغوية وتأويله لا يكون حجّة على غيره، كما لا يكون اجتهاده حجّة في حق غيره، فوجب على المجتهد المستنبط

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٣٦.

(٢) رواه أبو داود ٢/ ٢٣٥ برقم / ٢٠٨٣، والترمذي ٣/ ٤٠٧ برقم/ ١١٠٢، وابن ماجه ١/ ٦٠٥ برقم / ١٨٧٩، وأحمد ٦/ ٦٦، والحاكم٢/ ١٦٨ عن عائشة رضي الله عنها.

للأحكام من النصوص التأمل والنظر فيه، فإن اتضح له وجه وجب عليه اتِّباعه فيما أدى إليه اجتهاده.

مثـالـه:

حديث ابن عمر رضي الله عنهما «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا»[1] فإنه ليس في الحديث بيان موقع التفريق، فيحتمل أن يكون المراد منه: التفريق بالأقوال، فإن البائع إذا قال: بعت، والمشتري إذا قال: اشتريت، فقد تفرقا بذلك القول وانقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار ابطال كلامه بالرجوع، وإبطال كلام صاحبه بالرَّد وعدم القبول، وهذا التأويل منقول عن الإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله[2].

ويحتمل التفريق بالأبدان: فإن الرجل إذا قال: بعت كذا بكذا، فللمخاطب أن يقبل ما لم يفارق صاحبه، فإذا افترقا لم يكن له أن يقبل، وهذا التأويل منقول عن الإمام أبي يوسف رحمه الله[3].

ب ـ عمل الصحابة بخلاف الرواية:

(أو) ظهر مخالفة الحديث من غير راويه (من أئمة الصحابة) رضي الله عنهم، وقيد المصنف رحمه الله الطعن بقوله «من أئمة الصحابة» لأن مخالفة غير الصحابة من أئمة الحدث وطعنه فيه لا يسقط العمل بالحديث على الإطلاق، بل هو على التفصيل، فإن طعن طعناً مبهماً لا يقبل كما

---

(١) رواه البخاري وأبو داود، والنسائي، والترمذي، عن ابن عمر، انظر الفتح الكبير ٢/ ٢٠ وجامع الأصول ١/ ٥٧٤ وما بعدها.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٣٦.

(٣) المرجع السابق ٣/ ١٣٦.

والحديثُ ظاهرٌ لا يحتملُ الخَفاء عليهم.

لا يقبل في الشهادة، وكذا إذا كان مفسراً بأمر مجتهد فيه كالطعن بشرب النبيذ لمن يعتقد إباحته، وبركض الدابة، وكثرة المزاح وغير ذلك.

وإن كان الطعن مفسراً بما يوجب الجرح بالاتفاق، ولكن الطاعن معروف بالعصبية أومتهم بها لا يقبل أيضاً، لأن الظاهر أن التعصب حمله على الطعن.

فأما الطعن المفسر الذي يوجب الجرح بالاتفاق، والطاعن معروف بالعدالة والنصيحة والاتقان فيقبل كما سيأتي.

وقيد المصنف رحمه الله الحديث بالظهور وعدم الخفاء بقوله (والحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم)؛ لأن مخالفة الحديث من غير الراوي من أئمة الصحابة رضي الله عنهم لا يقدح في الحديث إذا كان مما يجوز أن يخفى عليه ذلك الحديث.

مثاله:

ما روي أن النبي ﷺ «رخص للحائض في أن تترك طواف الصدر»[1] ثم صح عن ابن عمر رضي الله عنه: أنها تقيم حتى تطهر وتطوف، فلا يترك به العمل بالحديث المرخص؛ لأن الحديث الصحيح واجب العمل، فلا يترك العمل به لمخالفته بعض الصحابة رضي الله عنهم إذا أمكن حملُ خلافه على وجه حسن، وقد أمكن بأن يقال: إنما علم وأفتى بخلافه؛ لأنه خفي عليه النص، ولو بلغه لرجع إليه، فالواجب على من بلغه أن يعمل

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت برقم /١٦٧٢/. عن ابن عباس رضي الله عنهما قال «رخص للحائض أن تنفر إذا أفاضت».

. . . .

به، فإذا لم يحتمل مثل ذلك الحديث الخفاء عليه فخلافه يسقط العمل به فيخرجه من أن يكون حجة؛ لأنه لما انقطع، توهم أنه لم يبلغه، ولا يظن به مخالفه حديث صحيح عن رسول الله ﷺ، سواء رواه هو، أو غيره، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله : فكان أحسن الوجوه في الحمل أن يحمل على أنه عرف انتساخه فترك العمل به، أو علم أن ذلك الحكم لم يجب حتماً ا هـ[1].

مثـالـه:

ما روي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي ﷺ «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة، ورجم بالحجارة»[2].

ثم صح عن الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم أنهم أَبَوا الجمع بين الرجم والجلد بعد علمنا أنه لم يخف عليهم مثل هذا الحديث لشهرته فيهم فدل ذلك على انتساخ هذا الحكم قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[3]: وبهذا الحديث تمسك الشافعي رحمه الله: فجعل النفي إلى موضع بينه وبين موضع الزاني مدة السفر: من تمام الحد، ولم يعمل علماؤنا به؛ لأن عمر رضي الله عنه نفي رجلاً فلحق بالروم مرتداً فحلف وقال: والله لا أنفي أحداً أبداً، فلو كان النفي حداً لما حلف؛ لأن الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا أن ذلك كان بطريق السياسة الشرعية والمصلحة العامة، «كما نفى

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٧.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الحدود باب حد الزنا برقم / ١٦٩٠، والترمذي في كتاب الحدود باب ما جاء في الرجم على الثيب عن عبادة بن الصامت مرفوعاً أخرجه برقم / ١٤٣٤/ .

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٣٩ .

رسول الله ﷺ مبيت المخنث من المدينة»[1] ومعلوم أن التخنيث لا يوجب النفي حداً بالإجماع، وكما نفى عمر رضي الله عنه نضر بن الحجاج منها حين سمع قائلة تقول:

هل من سبيل إلى خمر فأشربها   أو من سبيل إلى نصر بن حجاج

والجَمَال لا يوجب النفي، ولكن فعل ذلك للمصلحة، فإنه قال: ما ذنبي يا أمير المؤمنين فقال: لا ذنب لك إنما الذنب لي حيث لم أطهِّر دار الهجرة عنك.

وقال علي كرم الله وجهه[2]: كفى بالنفي فتنة، ولو كان النفي حداً لما سماه فتنة ا هـ.

وبهذا يخرج الحديث من أن يكون حجة؛ لأنه لا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول الله ﷺ بحال (و) أحسن الوجوه أن (يحمل على الانتساخ) في الوجهين المتقدمين وهما مخالفة الراوي الرواية قولاً أو عملاً، ومخالفة غيره من أئمة الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

ج ـ إنكار المروي عنه الرواية:

اعلم أن إنكار المروي عنه الرواية ينحصر في وجهين.

الوجه الأول:

أن ينكره إنكار جاحد أو مكذب، وذلك بأن يقول المروي عنه: ما رويت لك هذا الحديث أبداً، أو يقول: كذبت عليَّ.

(١) رواه البخاري في صحيحه ٨/ ٢١٢، والبيهقي في سننه ٨/ ٢٢٤.
(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ٧.

واختُلفَ فيما إذا أنكَرهُ المرويُّ عَنه.

الوجه الثاني:

أن ينكره إنكار متوقف ناسي، وذلك بأن يقول: لا أذكر أني رويت لك هذا الحديث، أو لا أعرفه، أو نحو ذلك، ففي الوجه الأول: لا خلاف في سقوط العمل بالحديث، لأن كل واحد منهم مكذب للآخر، فلا بد من كذب واحد غير معين، وهو موجب للقدح في الرواية، غير موجب للقدح في عدالتهما لثبوتها بيقين، والشك عارض، فلا يزول اليقين بالشك.

وذلك كتعارض بينتين متكافئتين لم تقبلا، ولم تسقط عدالتهما فكذا ههنا، حتى تقبل رواية كل واحد منهما في غيرهذا الخبر، (واختلف) في الوجه الثاني على مذهبين:

المذهب الأول:

ذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي وجماعة من الحنفية والإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه في رواية عنه إلى سقوط العمل بالحديث (فيما إذا أنكره المرويّ عنه) كما في الوجه الأول.

وهو مختار القاضي الإمام أبي زيد الدبوسي ومن تابعه من المتأخرين، وهو قول أبي يوسف رحمه الله في التخريج.

المذهب الثاني:

ذهب الإمام مالك والشافعي رضي الله عنهما وجماعة من المتكلمين إلى أنه لا يسقط العمل به، كما إذا لم ينكر. وهو قول محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله في التخريج أيضاً كما سيأتي.

حجة أصحاب المذهب الأول:

احتج أصحاب المذهب الأول بحجج من المنقول والمعقول.

. . . .

الحجة الأولى:

ما روي عن عمار بن ياسر[1] رضي الله عنه أنه قال لعمر رضي الله عنه، وكان يرى التيمم للجنب أما تذكر إذ كنا في إبل، يعني إبل الصدقة، وفي بعض الروايات، في سرية، فأجنبت فتمعكت في التراب: أي تمرغت فصليت، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: إنما يكفيك أن تضرب بيديك الأرض ثم تمسح بهما وجهك وذارعيك، فلم يرفع عمر رضي الله عنه رأسه ولم يقبل روايته، مع أنه كان عدلاً؛ لأنه روى عنه شهود الحادثة ولم يتذكر هو ما رواه، وكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك.

الحجة الثانية:

أن الحديث يُرَدُّ بتكذيب العادة، بأن كان الحديث غريباً في حادثة مشهورة، فتكذيب الراوي أولى بالرَّد؛ لأن تكذيبه أدل على الوهن من تكذيب العادة؛ لأنه يدور عليه، وهو تكذيب صريح، وذلك تكذيب دلالة، والصريح راجح على الدلالة.

الحجة الثالثة:

أن الخبر إنما يكون حجة ومعمولاً به بالاتصال بالرسول ﷺ، وبإنكار الراوي ينقطع الاتصال؛ لأن إنكاره حجة في حقه، أو يصير هو مناقضاً بإنكاره، ومع التناقض لا تثبت الرواية، وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة.

---

(١) أخرجه البخاري ١/ ٩٢، ومسلم ١/ ٢٨٠ برقم/ ٣٦٨، وأبو داود ١/ ٨٥ برقم/ ٣٢١. والنسائي ١/ ١٦٥، ١٧٠، وابن ماجه ١/ ١٨٨ برقم/ ٥٦٩، وأحمد ٤/ ٢٦٣.

الحجة الرابعة:

أنَّ توقُفَ الراوي وعدم تذكّره بالتذكير يدل على أنه كان مغفلاً، ورواية المغفل لا تقبل. قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: إن أكثر ما في الباب أن يُصَدَّقَ كل واحد منهما في حق نفسه فيحل للراوي أن يعمل به، ولا يحل لغيره، لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه اهـ.

حجة أصحاب المذهب الثاني:

احتج أصحاب المذهب الثاني بحجج من المنقول والمعقول.

الحجة الأولى:

ما روى أبو هريرة رضي الله عنه[2] أن النبي ﷺ: صلّىٰ بنا صلاة العصر، فسلّم في ركعتين، فقام إلى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها كأنه غضبان. وفي القوم أبو بكر وعمر، فهاباه أن يُكلماه، وفي القوم رجل في يده طول يقال له ذو اليدين. قال يا رسول الله، أقصُرت الصلاة أم نسيت؟ فقال: كل ذلك لم يكن، فقال: قد كان بعض ذلك، فأقبل على الناس فقال: أحقٌّ ما يقوله ذو اليدين؟ فقالا: نعم فقام وأتمَّ صلاته أربع ركعات.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٢٨.

(٢) رواه البخاري ١/ ٤٠٣ برقم / ٥٧٣، وأبو داود ١/ ٢٦٣ ـ ٢٦٥ برقم /١٠٠٨، ١٠١٢، والترمذي ٢/ ٢٤٧ برقم / ٣٩٩، والنسائي ٣/ ٣٠، ٣٦، وابن ماجه ١/ ٣٨٣ برقم / ١٢١٤، وأحمد ٢/ ٢٣٥.

وجه الاستدلال بهذا الحديث:

أن النبي ﷺ ردّ حديث ذي اليدين، ثم لم يرتدّ حديثه حتى عمل بقول الناس، أو بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بناء على خبره، فلو لم يبق حجة بعد الرد لما عمل به عليه الصلاة والسلام.

الحجة الثانية:

أن حال كل واحد منهما محتملة فإن حال المدعي: يحتمل السهو والغلط، وحال المنكر: يحتمل النسيان والغفلة، إذ الإنسان قد يروي شيئاً لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا يتذكره.

الحجة الثالثة:

أن كل واحد منهما عدل ثقة، وكان مصدقاً في حق نفسه، فلا يبطل ما ترجح من جهة الصدق في خبر الراوي بعدالته بنسيان الآخر، كما لا يبطل بموته وجنونه فحلّ للراوي الرواية، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فإن الأصل إذا أنكر لا يحل للفرع الشهادة؛ لأن مبناها على التحميل، فإذا أنكر الأصل سقط التحميل وبقي العلم فلا يحل له الشهادة، فأما الرواية فمبنية على السماع دون التحميل، ألا ترى أنه لو سمع الحديث ولم يتحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حلّ للسامع الرواية عنه، فإذا أنكرها والمدعي مصدق في حق نفسه بقي السماع فحلَّ له الرواية اهـ.

(قال بعضهم) وهم أصحاب المذهب الأول كما مر (يسقط العمل به

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٢٧ نقلاً عن شرح التقويم.

وهو الأَشْبَـه: وقد قيل: إنَّ هذا قولُ أبي يُوسف رحمه الله، خلافاً لمحمـدٍ رحمه الله، وهو فـرعُ اختلافهمـا في شَاهِديـن شَهِـدا على القاضي بقضيـةٍ، وهو لا يَـذْكُـرُها.

قال أبو يوسفَ: لا تُـقْـبَـل، وقال محمد: تُـقْـبَـل.

وهو الأشبه) كما في الوجه الأول المتقدم، وهو أن ينكره إنكار جاحد أو مكذب، (وقد قيل: إن هذا) أي سقوط الاحتجاج به هو (قول أبي يوسف رحمه الله، خلافاً لمحمد رحمه الله) فإنه قال[1]: لا يسقط الاحتجاج به.

(وهو) أي هذا الاختلاف بينهما في سقوط الاحتجاج به (فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها). ذكر الخصَّاف رحمه الله في كتابه «أدب القاضي» أن من ادعى عند القاضي بأنه قضى له على خصم بكذا، والقاضي لم يتذكر قضاءه، وأنكر ذلك، فأقام البينة على ذلك (قال أبو يوسف رحمه الله لا تقبل)؛ لإنكار من يُسند القضاء إليه، فكذلك في باب الرواية، (وقال محمد رحمه الله تقبل)؛ لاحتمال النسيان من جهة القاضي، فكذلك في باب الرواية.

مثـالـه:

أي مثال الحديث الذي أنكره المروي عنه:

حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبيﷺ «قضى بشاهد ويمين»[2] فإن

---

(١) انظر كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٢٥.

(٢) رواه مسلم ٣/ ١٣٣٧ برقم / ١٧١٢، وأبو داود ٢/ ٣٠٧ برقم / ٣٦٠٨، والترمذي ٣/ ٦٢٧ برقم / ١٣٤٣.

. . . .

عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال: لقيت سهيلاً فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه، وكان يقول بعد ذلك: حدثني ربيعة عني، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: فأصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بإنكار سهيل، وتمسك به بعض من قبل هذا النوع فقال: لما قال سهيل حدثني ربيعة عني وشاع وذاع ذلك بين أهل العلم ولم ينكر عليه أحد فكان ذلك إجماعاً منهم على قبوله، وهذا فاسد؛ لأنه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به، غايته: أنه يدل على جواز أن يقول الأصل بعد النسيان حدثني الفرع عني، وهو لا يستلزم وجوب العمل به ولا جوازه اهـ.

* * *

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٢٩.

المبحث الخامس
فـي الطعـن فـي الـراوي

والطَّعنُ المُبْهَمُ: لا يُوجِبُ جَرحاً في الراوي كَما لا يُوجِبُهُ في الشَّاهِدِ

المبحث الخامس
في الطعن في الراوي

الطعن في الراوي من أئمة الحديث:

(والطعن المبهم) أي المجمل غير المفصَّل، كأن يقول الطاعن: هذا الحديث منكر أو غير ثابت، أو هذا الحديث رواية متروك الحديث، أو متروك الدِّين أو مجروح، أو ليس بعدل، وغير ذلك مما لم يذكر فيه سبب الطعن هو محل خلاف بين العلماء، وإليك بيانه.

ذهب عامة الفقهاء والمحدثين إلى أنه (لا يوجب جرحاً في الراوي، كما لا يوجبه في الشاهد). واحتجوا إلى ما ذهبوا إليه بحجتين.

الحجة الأولى:

أن العدالة في المسلمين ثابتة ظاهراً باعتبار العقل والدين، خصوصاً في القرون الأولى التي شهد لها النبي ﷺ بالعدالة والخيرية، فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم غير المفسر؛ لأن الجارح ربما اعتقد ما ليس بجرح جرحاً كما سيأتي، ثم إنه إذا استفسر قد لا يكون له أصل في باب الجرح، فثبت أن الجرح لا بد له من الاستفصال وبيان السبب الجارح، بخلاف التعديل، فإن أسبابه لا تنضبط ولا تنحصر، فلا معنى للتكلف بذكرها،

فيصح ترك الاستفصال فيه. وهذا عند أكثر العلماء، وقال الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمه الله[1]: والصحيح عندنا أن هذا يختلف باختلاف حال المزكي، فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى بإطلاقه، ومن عرفت عدالته في نفسه ولم تعرف بصيرته بشروط العدالة فقد نراجعه إذا فقدنا عالماً بصيراً به وعند ذلك نستفصله ا هـ.

الحجة الثانية:

أنه لو وجب الردُّ بمطلق الطعن لبطلت السنن، قال فخر الإسلام البزدوي في كتابه كشف الأسرار[2]: ألا يرى أن شهادة الحكم أضيق من هذا، ولا يقبل فيها المزكي الجرح المطلق، فهذا أولى ا هـ.

ثم إن مما يؤيد هذا: ما ذكره أبو عمرو الدمشقي ابن الصلاح رحمه الله في كتاب «معرفة أنواع علم الحديث» في هذه المسألة: أن البخاري قد احتج بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كعكرمة مولى ابن عباس، وإسماعيل بن أويس، وعاصم بن علي، وعمرو بن مرزوق، وغيرهم، واحتج مسلم بسويد بن سعيد، وجماعة اشتهر الطعن فيهم، وهكذا فعل أبو داود السجستاني، وذلك دالٌّ على أنهم ذهبوا إلى أن الجرح لا يثبت إلا إذا فُسِّر سببه ا هـ.

وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وجماعة من العلماء إلى أن الجرح المبهم والمطلق مقبول؛ واحتجوا إلى ما ذهبوا إليه بحجتين:

الحجة الأولى:

إلحاق الجرح المطلق بالتعديل المطلق، ألا ترى أن التعديل المطلق

---

(١) انظر المستصفى للإمام الغزالي ١/ ٤٨١.

(٢) انظر كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٤٣، ١٤٤.

ولا يُمنع العملُ به إلا إذ وَقَعَ مُفَسَّراً بما هُو جَرحٌ متفقُ عليهِ، ممن اشتَهَر بالنصيحةِ والاتقانِ دونَ التعصُّبِ والعداوةِ من أئمةِ الحديثِ.

مقبول، بأن قال المعدِّل: هو عدل، أو ثقة، أو مقبول الحديث، أو مقبول الشهادة، فكذا الجرح المطلق.

الحجة الثانية:

أن الجارح إن لم يكن بصيراً بأسباب الجرح، فلا يصلح للتزكية، أو إن كان بصيراً بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب الجارح، إذ الغالب عليه الصدق في مقاله نظراً لعدالته واختلافُ الناس في أسباب الجرح وإن كان ثابتاً إلا أن الظاهر من حال العدل البصير بأسباب الجرح أن يكون عارفاً بمواقع الخلاف في ذلك، فلا يطلق الجرح إلا في صورة عُلم الوفاق عليها، وإلا كان مُدلِّساً ملبِّساً بما يوهم الجرح على من لا يعتقده، وهو خلاف مقتضى العدالة[1]. قال السعد التفتازاني في كتابه التلويح[2]: والحق أن الجارح إن كان ثقة بصيراً بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطاً لذلك يقبل جرحه المبهم، وإلا، فلا. اهـ.

أقول: إن القول الأول وهو قول عامة الفقهاء، هو الراجح وهو الذي مشى عليه المصنف الأخسيكتي رحمه الله وعامة العلماء؛ وذلك لأن الأصل في المسلم البراءة والعدالة، لا سيما في الصدر الأول، والجرح أمر عارض، والعارض لا يعارض الأصل؛ لأنه دونه، (ولا يمنع العمل به إلا إذا وقع مُفَسَّراً بما هو جرحٌ متفقٌ عليه والجارح ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من أئمة الحديث) أما بعد القرون الثلاثة:

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزودي ٣/ ١٤٣.
(٢) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٤.

. . . .

فإن تعارض الجارح والتعديل، وكان ذكرهما بطريق الاستفصال، يقدم الجرح على التعديل؛ لأن الجارح اطلَّع على زيادة علم في حال الراوي لم يطلع عليها المعدّل؛ ولأن الجرح مثبت والمعدل ناف، والمثبت مؤسس، والنافي مؤكد، والتأسيس خير من التأكيد.

وإن تعارض الجرح والتعديل وكان ذكرهما بطريق الإطلاق وترك الاستفصال، فيقدم التعديل على الجرح عملاً بالأصل، ما لم يثبت خلافه، والله أعلم.

مثال الجرح المتفق عليه

١ ـ الطعن بارتكاب الكبائر، كالزنا وشرب الخمر والكذب وغير ذلك، فإنَّ من ارتكب واحداً منها تردُّ جميع رواياته.

٢ ـ الطعن بالإصرار على الصغائر.

٣ ـ الطعن باختلاط العقل والسهو والغفلة، فإنها لا توجب ردَّ جميع رواياته بل إنما توجب ردَّ ما رواه في حالة الاختلاط والسهو والغفلة[١] وغير ذلك كثير.

مثال الجرح المفسر بما لا يصلح جرحاً:

١ ـ الطعن بالتلبيس على من كنَّى عن الراوي ولا يذكر اسمه ولا نسبه.

٢ ـ الطعن بكثرة المزاح المباح شرعاً.

٣ ـ الطعن بحداثة سن الراوي.

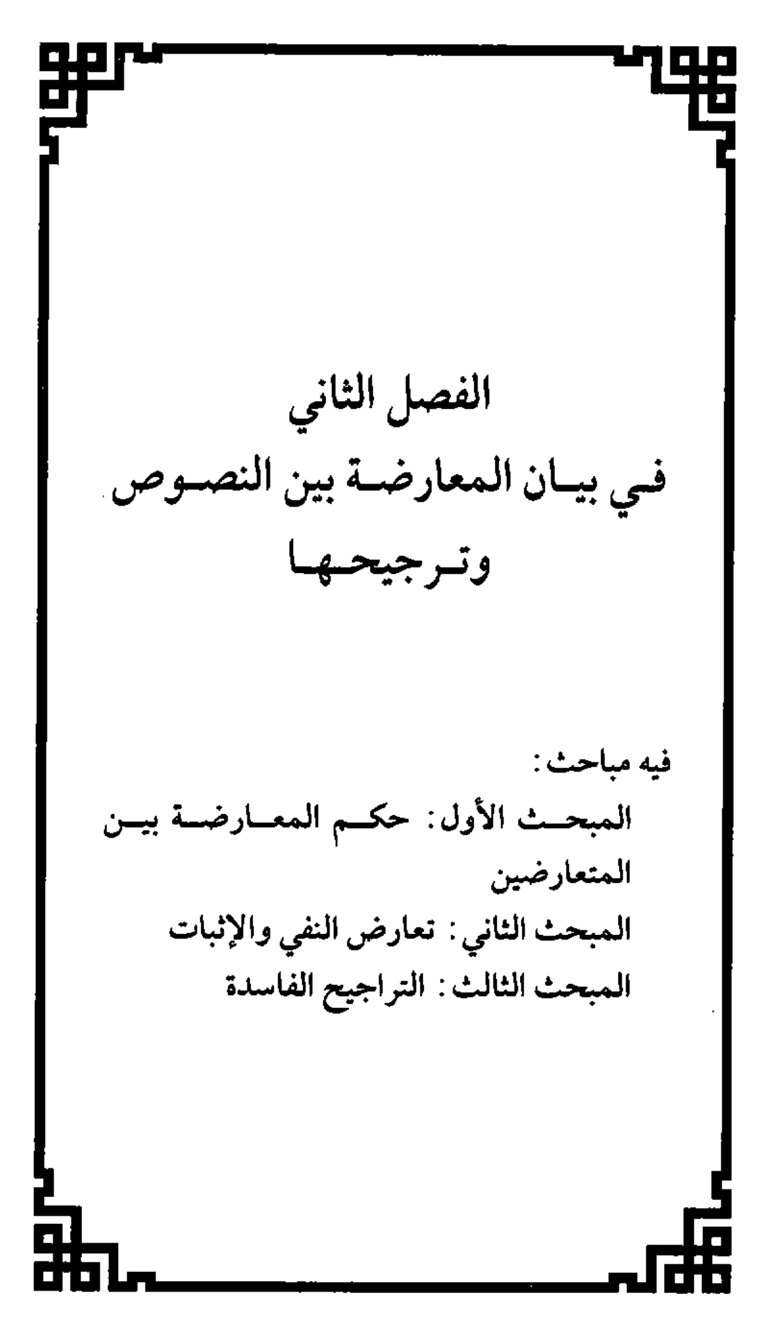
٤ ـ الطعن بركض الدابة.

٥ ـ الطعن بالاستكثار مِن مسائل الفقه، وغير ذلك كثير.

* * *

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٤٩.



الفصل الثاني
في بيان المعارضة بين النصوص وترجيحها

فيه مباحث:

المبحث الأول: حكم المعارضة بين المتعارضين

المبحث الثاني: تعارض النفي والإثبات

المبحث الثالث: التراجيح الفاسدة

الفصل الثاني
في بيان المعارضة بين النصوص وترجيحها

الفصل الثاني

في بيان المعارضة بين النصوص وترجيحها

إن مما ينبغي ذكره قبل الشروع في هذا البحث والخوض فيه، بيان معاني بعض الكلمات الاصطلاحية التي هي مثار هذا البحث.

فأقول التعارض لغة: هو أن يكون كل واحد من الأمرين معترضاً للآخر. واصطلاحاً: هو ورود دليلين يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر، نفياً أو إثباتاً، سلباً أو إيجاباً، حلاً أو حرمة مع اتحاد الوقت والمحل.

وقيل[١]: هو تقابل الحجتين على السواء لا مزية لإحداهما على الأخرى، في حكمين متضادين.

وقيل: هو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه.

أما التناقض[٢]: فهو اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى كقولنا زيد إنسان زيد ليس بإنسان اهـ. وقيل هو وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان لمانع، أو، لا، وهذا عند من لم يجوّز تخصيص العلة، وأما عند من جوزه فقال: هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع.

---

(١) انظر إفاضة الأنوار شرح المنار ص٢١٠.

(٢) انظر تعريفات الجرجاني ص٩٣.

وهذه الحُجَج التي سَبَق وجُوهُها من الكتابِ والسنةِ لا تَتعارض في أنفسِها وَضْعاً ولا تتَناقض؛ لأنَّ ذلكَ من أمارات العجزِ تَعالى اللهُ عن ذلك عُلُواً كبيراً، وإنَّما يَقعُ التعارضُ بينهما

الفرق بين التعارض والتناقض:

اعلم أن الأصوليين قد فرقوا بين التعارض والتناقض بالفرق التالي، فقالوا:

التعارض: يمنع ثبوت الحكم من غير أن يتعرض للدليل.

والتناقض: يوجب بطلان نفس الدليل.

إلا أن كل واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر، فإن تخلف المدلول عن الدليل في المعارضة لا يكون إلا لمانع، فيكون ذلك المانع معارضاً للدليل فيما تخلف عنه، وكذا إذا تعارض النصان يكون الحكم مستخلفاً عن كل واحد فيتحقق التناقض.

(و) إذا عرفت هذا فاعلم أن هذه (الحجج التي سبق وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض في أنفسها وضعاً، ولا تتناقض) شرعاً.

(لأن ذلك) أي التعارض والتناقض (من أمارات) أي علامات (العجز).

فإن من أقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن إقامة حجة غير متناقضة، وكذا إذا أثبت حكماً بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه، كان ذلك لعجزه عن إقامة دليل سالم عن المعارضة، والعجز عن ذلك مبني عل الجهل بحقائق الأشياء (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) فثبت أنه لا تعارض ولا تناقض في حجج الله حقيقة.

(وإنما يقع التعارض بينهما) أي بين المتعارضين سواء كانا دليلين أو

لجهلنا بالناسخِ والمنسوخِ.

حجتين أو نصين (لجهلنا بالناسخ والمنسوخ) فإن أحدهما لا بد أن يكون متقدماً فيكون منسوخاً بالمتأخر، ويكون المتأخر ناسخاً للمتقدم بطريق البيان؛ لأن النسخ تبيين الأزمان، فإذا لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهراً بالنسبة إلينا في الحكم لا حقيقة، فإن التعارض في الحكم لم يثبت حقيقة لما قلنا.

وإذا وقع التعارض ظاهراً فإنه لا يقع إلا بين دليلين أو حجتين متساويتين في القوة بحيث لا يمكن الجمع بينهما، للتنافي، أما إذا أمكن الجمع بينهما فإعمال الدليلين خير من إهمالهما أو إهمالِ أحدهما.

وأما إذا لم يمكن الجمع بينهما فيصار إلى الترجيح إن أمكن، ويعمل بالراجح ولا يترك؛ لأن ترك الراجح والعمل بالمرجوح خلاف المعقول والإجماع.

وإن لم يمكن الجمع أو الترجيح فينبغي أن يتساقطا؛ لأن العمل بأحدهما ترجيح من غير مرجح، والتخيير بواحد منهما للعمل لا يصح، لأن أحدهما منسوخ ظاهراً أو باطل، فالتخيير بينهما تخيير بين حكم الله تعالى وبين ما ليس بحكمه.

* * *

المبحث الأول
حكـم المعـارضـة بيـن المتعـارضيـن

وحكمُ المعارضـةِ بيـنَ آيتيـن المصيـرُ إلـى السنـةِ.

المبحث الأول
حكم المعارضة بين المتعارضين

(وحكم المعارضة)

اعلم أنه إذا ورد نصان متعارضان أو متناقضان في الظاهر، وتعذر الجمع بينهما فلا بدّ من معرفة التاريخ، فإن علم وجب العمل بالنص المتأخر، كما قلنا؛ لأن المتأخر ناسخ للمتقدم، إذ التأخير علامة النسخ عند التعارض.

وإن لم يعلم التاريخ سقط العمل بالدليليين لتعذر الجمع بيهما، وعدم أولوية العمل بأحدهما؛ لأن العمل بأحدهما من غير أولوية ترجيحٌ من غير مرجح، وهذا باطل كما ذكرنا.

ثم إنه لا ضرورة للعمل بأحدهما المحتمل أن يكون منسوخاً مع وجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما وهو السنة؛ لأن العمل بما يحتمل أن يكون منسوخاً لا يجب.

أما إذا كان أحدهما أولى بالعمل من الآخر بأن كان أقوى منه بوصف تابع، كما في خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه، أو بوصف غير تابع كالنص مع القياس، فيترجح ما فيه وصف، سواء كان تابعاً أو غير تابع على ما ليس فيه وصف وجوباً؛ لأن العمل بالأقوى وترك الآخر واجب، وإن تساويا قوة ولم يعلم التاريخ ولم يمكن الترجيح كالتعارض (بين آيتين) فـ (المصير إلى السنة) إن وجدت،

. . . .

أو إلى أقوال الصحابة أو القياس إن لم توجد كما سيأتي بيانه.

مثال تعارض الآيتين والمصير إلى السنة

قوله تعالى: ﴿ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ ﴾[1] تعارض مع قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْءَانُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا ﴾[2] فإن الآية الأولى بعمومها توجب القراءة على المقتدي؛ لورودها في الصلاة بدلالة السياق والسباق، وباتفاق أهل التفسير.

وإن الآية الثانية تنفي وجوب القراءة عن المقتدي إذ الإنصات لا يمكن مع القراءة وقد وردت هذه الآية الثانية في القراءة في الصلاة عند جمهرة أهل التفسير، فتعارضا فيصار إلى السنة وهي قول النبي ﷺ «من كان له إمام فقراءة الإمام قراءة له»[3] وقوله عليه الصلاة والسلام «إذا صليتم فأقيموا صفوفكم ثم ليؤمكم أحدكم، وإذا قرأ فأنصتوا»[4].

ولا يلزم معارضة هذين الحديثين بقوله عليه الصلاة والسلام «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[5]؛ لأنه محتمل في نفسه لنفي الكمال كما صرح بذلك

---

(١) سورة المزمل آية/ ٢٠.

(٢) سورة الأعراف آية/ ٢٠٤.

(٣) أخرجه أحمد، وابن ماجه عن جابر رضي الله عنه مرفوعاً، انظر فيض القدير ٦/ ٢٠٨.

(٤) أخرجه مسلم ١/ ٣٠٤ برقم / ٤٠٤، وأبو داود ١/ ٢٥٤ برقم / ٩٧٣، والنسائي ٢/ ٩٦، وابن ماجه ١/ ٢٧٦ برقم/ ٨٤٧، وأحمد ٤/ ٤١٥.

(٥) رواه الجماعة عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه بلفظ «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» انظر الدراية ١/ ٣٧.

وبين سَنَـتَين: المصيرُ إلى القياسِ وأقوالِ الصحابةِ على الترتيبِ في الحججِ إنْ أَمكن لأنَّ التعارضَ بينَ الحجتينِ متى ثبتَ تَساقطا، لاندفاعِ كلِ واحدةٍ منهما بما للأخرى، فيجبُ المصيرُ إلى ما بعدهُما من الحجة

علماؤنا الحنفية، أو نفي الفضيلة كما ذكره عبد العزيز البخاري رحمه الله[1].

(و) إذا وقع التعارض (بين سنتين) ولم يعلم تاريخ الورود، ولم يمكن الجمع بينهما ولا ترجيح أحدهما يجب (المصير إلى القياس وأقوال الصحابة) لكن (على الترتيب في الحجج إن أمكن) فيصار إلى قول الصحابي أولاً، ثم إلى القياس ثانياً إن لم يوجد قول صحابي في الحادثة وتعدّ هذه الحادثة، مما لا نص فيها لتساقط النصين المتعارضين (لأن التعارض بين الحجتين متى ثبت تساقطا، لاندفاع كل واحدة منهما بما للأخرى، فيجب المصير إلى ما بعدهما من الحجة) لإثبات الحكم، لكن على الترتيب في الحجج إن أمكن، كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى، وكما بيناه آنفاً.

وجـه هـذا الترتيـب:

أن في قول الصحابي شبهة السماع، فيقدم على القياس، إلا أن العلماء اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في وجوب تقليد الصحابي، وإليك بيان اختلافهم هذا.

ذهب أبو سعيد البردعي رحمه الله: إلى أنه يجب المصير إلى أقوالهم أولاً إن وجد، وإن لم يوجد فإلى القياس، بناء على الترتيب في الحجج،

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٦٤.

. . . .

فالكتاب مقدم على السنة، وعند العجز يصار إلى السنة، والسنة مقدمة على أقوال الصحابة والقياس، فعند العجز يصار إلى أقوال الصحابة أولاً، ثم عند العجز يصار إلى القياس على هذا الترتيب.

وإلى هذا مال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله، ومن المعلوم أن أبا سعيد البردعي رحمه الله: من المجوِّزين تقليد الصحابي مطلقاً، سواء كان مما يدرك بالقياس أو، لا.

وذهب أبو الحسن الكرخي رحمه الله: إلى أنه يجب المصير إلى ما ترجَّح عنده من القياس وقول الصحابي؛ لأن قول الصحابي لما كاء بناءً على الرأي كان بمنزلة قياس آخر، فصار بمنزلة تعارض قياسين، فيجب العمل بأحدهما بشرط التحري.

وأبو الحسن الكرخي رحمه الله قال هذا بناء على أن تقليد الصحابي لا يجب عنده فيما يدرك بالقياس.

مثال تعارض السنتين والمصير إلى ما بعدهما من الحجة:

ما روى النعمان بن بشير رضي الله عنه أن النبي ﷺ «صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين»[1] فهذايعارض ما روت عائشة رضي الله عنها «أنه صلاها ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجدات»[2].

---

(١) أخرجه أبو داود برقم /١١٩٣، والنسائي ١٤١/٣، وابن ماجه برقم /١٢٦٢، وأحمد في مسنده ٢٦٧/٤.

(٢) رواه البخاري ٤٢/٢، ومسلم برقم /٩٠١، وأبو داود برقم /١١٧٧، والترمذي برقم /٥٦١، والنسائي ١٢٧/٣، وابن ماجه برقم /١٢٦٣.

وعند تَعَـذّر المصير إليهِ يَجبُ تقريرُ الأُصُولِ، كَما في سُؤْرِ الحمارِ لمّا تَعَارضَتِ الدلائلُ

فإن الحديثين لما تعارضا صرنا إلى القياس وهو: قياس صلاة الكسوف على سائر الصلوات[1].

(وعند تعذر المصير إليه) أي عند تعذر المصير إلى أقوال الصحابة في الحادثة، أو عند تعذر إثبات الحكم فيها بطريق القياس (يجب تقرير الأصول) أي يجب العمل بالأصل، وهو إثبات ما كان على ما كان؛ لأن العمل بالأصل عند عدم دليل أصلٌ في الباب، (كما في سؤر الحمار لمّا تعارضت الدلائل) فيه.

مثال تعارض الدلائل وأقوال الصحابة ووجوب تقرير الأصول:

ما ذكره شمس الأئمة الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي في كتابه «الكفاية»[2]إن الأخبار تعارضت في طهارة سؤر الحمار ونجاسته، فإن جابراً رضي الله عنه روى أن النبي ﷺ «سُئل أنتوضأ بما أفضلت الحُمر؟ قال نعم: وبما أفضلت السباع»[3] وهذا يدل على أن سؤره طاهر.

وروى أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ «نهى عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس»[4] وهذا يدل على أنَّ سؤره نجس ا هـ.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٦٥.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/١٧٧، نقلاً عن الكفاية.

(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرى ١/ ٢٤٩، وانظر مسند الإمام الشافعي رضي الله عنه ١/ ٢٢.

(٤) رواه البخاري ٧/ ١٢٤، ومسلم ٣١/ ١٥٤٠ برقم/ ١٩٤٠، والنسائي=

ثم إن الأخبار قد تعارضت أيضاً في إباحة لحم الحمار وحرمته، روى عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه أن النبي ﷺ «حرم لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر»[1] وهذا صريح في تحريم لحوم الحمر الأهلية، والحرمة آية النجاسة.

وروى غالب بن أبجر أن النبي ﷺ «أباح لحوم الحمر الأهلية»[2] وهذا صريح في إباحة لحوم الحمر الأهلية، والحلّ آية الطهارة.

وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم في ذلك، فإن ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي بسؤر الحمار، والبغل، ويقول: إنه رجس.

وابن عباس رضي الله عنهما كان يقول: إن الحمار يعتلف القتَّ والتبن، فسؤره طاهر لا بأس بالتوضي به[3].

فوقع التعارض بين الدلائل وأقوال الصحابة، ولا يوجد أصل يُقاس عليه في المسألة.

(ولم يصلح القياس شاهداً) لأحد الجنبين؛ لأن السؤر إن قيس على اللَّبَن ينبغي أن يكون نجساً، لأن اللَّبَن نجس في أصح الروايتين، وإن

= ١٧/ ٢٠٤٠، وابن ماجه ٢/ ١٠٦٦ برقم/ ٣١٩٦.

(١) رواه البخاري ٥/ ١٧٣، ومسلم ٣/ ١٥٣٨ برقم/ ١٩٣٧، والنسائي ٧/ ٢٠٣، وابن ماجه ٢/ ١٠٦٤ برقم/ ٣١٩٢، وأحمد ٤/ ٣٨١.

(٢) رواه أبو داود ٣/ ٣٥٦ برقم/ ٣٨٠٩٠، قال البيهقي: إن صح فإنما رخص له عند الضرورة انظر الدراية لابن حجر ٢/ ٢١٠، ٢١١.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٧٦.

لأنَّـه لا يَصْلحُ لنصبِ الحكم ابتداءً، قيل: إنَّ الماءَ عُـرفَ طاهراً في الأصلِ، فلا يَتَـنَجسُ بالتعارضِ، ولـم يَـزُل به الحدثُ، فوجَبَ ضمُ التيممِ إليـهِ.

قيس على العَرَق ينبغي أن يكون طاهراً إذ العَرَق طاهر في الروايات الظاهرة، وإذا ثبت التعارض في الدلائل وتحقق العجز عن العمل بها، ولم يصلح القياس شاهداً (لأنه لا يصلح لنصب الحكم ابتداءً)؛ لأن القياس مُظهرٌ للحكم لا مُثبت، فإن الأصوليين قالوا: لا يجوز التعليل لإثبات الحكم في الفرع، بل إنما يجوز للتعدية. وفي مسألتنا هذه لا تمكن التعدية؛ لأنه لا يوجد أصل سالم عن المعارضة حتى يعدى الحكم من عرقه أو لبنه إلى سؤره.

ونصب أحكام الشرع بالرأي باطل؛ لأن المجتهد غير مفوَّض بإثبات أحكام الشرع بطريق الرأي والقياس؛ بل هو مكلَّف بإظهار أحكام الله تعالى فيما لا نص فيه، بشرط أن يكون مما يمكن دركه بالعقل، أو مما يكون الاجتهاد طريقاً له.

وإذا كان لا يصلح القياس شاهداً كما ذكر، فقد تحقق الاشتباه في سؤر الحمار، وصار الحكم مشكلاً، فوجب تقرير الأصول، وهو إثبات ما كان على ما كان، لذا (قيل) وهو قول علمائنا الحنفية رحمهم الله (إن الماء عرف طاهراً في الأصل فلا يتنجس بالتعارض) أي بالشك (ولم يَزُل به الحدث، فوجب) استعمال الماء و(ضمُّ التيمم إليه) كذا قالوا.

بيـانـه:

أنه لا يتنجَّس به ما كان طاهراً، ولا يَطْهُر به ما كان نجساً، لأن الطهارة أو النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك.

فأمّا إذا وَقَع التعارضُ بَينَ القياسَينِ، لَمْ يَسْقُطا بالتَعَارضِ ليَجب العملُ بالحالِ بل يعملُ المجتهدُ بأيهما شاء بشهادةِ قلبهِ

حكم تعارض القياسين:

(فأما إذا وقع التعارض بين القياسين) بأن يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر من إثارة الحكم (لم يسقطا بالتعارض) أي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض، كما يسقط العمل بالنصيين عند التعارض، (ليجب العمل بالحال) أي باستصحاب الحال؛ (بل) يجب أن (يعمل المجتهد بأيهما شاء (بـ) شرط التحري و(شهادة قلبه) فإن شهادة القلب تصلح حجة في مثل ذلك، فيعمل المجتهد بما شهد به قلبه.

قال عليه الصلاة والسلام «اتّقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»[1] وهذا عند علمائنا الحنفية رحمهم الله: وإنما قالوا ذلك؛ لأنهم لو قالوا بالتساقط لأدى ذلك إلى العمل بلا دليل؛ لأنه ليس بعد القياس دليل يرجع إليه في معرفة حكم الحادثة إلا استصحاب الحال، وهو ليس بدليل يصلح لإثبات الأحكام الشرعية.

قال الشافعي رضي الله عنه: يعمل المجتهد بأيهما شاء من غير تحرٍ.

حجـة العمل بأحـد القياسين عن التعـارض:

احتج الحنفية للعمل بأحد القياسين عند التعارض بالحجج التالية.

الحجـة الأولـى:

أن أحد القياسين حق عند الله وحجة يقيناً.

---

(١) رواه الترمذي ٥/٢٩٨ برقم /٣١ ، ورواه أبو نعيم في الحلية ٤/٩٤ ، والمناوي في فيض القدير ١/١٤٢ ، ١٤٤.

لأنَّ القياسَ حجةٌ يُعمل به، أصاب المجتهدُ به الحقَ أو أخطأ، فكان العملُ بأحدهما وهو حجةٌ باطمئنانِ قلبهِ إليه بنورِ الفراسةِ أولى من العملِ بالحالِ.

الحجة الثانية:

كما ذكره المصنف رحمه الله بقوله:

(لأن القياس حجة) في نفسه في حق العمل (يُعمل به: أصاب المجتهد به الحق أو أخطأ).

الحجة الثالثة:

قول المصنف رحمه الله أيضاً (فكان العمل بأحدهما وهو حجة) في حق العمل (باطمئنان قلبه إليه بنور الفراسة أولى من العمل (بـ) استصحاب (الحال)، أو القول بتساقطهما.

الحجة الرابعة:

لا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة أصلاً؛ لأنه ترك ما نصبه الشارع ليعمل به.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] في اشتراط التحري بين القياسين لوجوب العمل بأحدهما:

لمّا ثبت أن القياس حجة في حق العمل دون الإصابة، فمن حيث إنهما حجتان في العمل بهما يثبت الخيار من غير تحرٍ، كما في الكفارات، ومن حيث إن الحق عند الله تعالى واحد، صارا متعارضين، فيجب أن يسقطا؛

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٦٧ نقلاً عن شرح التقويم.

. . . .

لأن أحدهما خطأ والآخر صواب، ولا يدري أيهما الصواب، كما في النصين.

فمن وجه يسقط، ومن وجه لا يسقط، فقلنا يحكم فيه برأيه، ويعمل بشهادة قلبه، بخلاف الكفارات ا هـ.

نظير تعـارض القيـاسين

مسألة من اشتبهت عليه القبلة، ولا دليل معه أصلاً، تحرَّى وعمل بشهادة قلبه، وليس له أن يختار أي جهة شاء من غير تحرٍ؛ لأن الصواب في الحقيقة جهة واحدة، وإن كانت كل جهة صواباً في انتقال الحكم إليه عند الاشتباه، فلم يسقط الابتلاء عند انقطاع الأدلة، بل وجب العمل بشهادة قلبه.

وإذا ثبت له الخيار، وعمل بأحد القياسين بالتحري، صار ذلك لازماً له، حتى لا يجوز أن يتركه ويعمل بالآخر من غير دليل موجب لذلك، فلم يَجُز نقض ذلك العمل إلا بدليل فوقه من كتاب أو سنة، فيتبين به أن عمله كان باطلاً فيتركه.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: وعلى هذا قلنا في الثوبين: إذا كان أحدهما طاهراً والآخر نجساً، وهو لا يجد ثوباً آخر، فإنه يصير إلى التحري لتحقق الضرورة، فإنه لو ترك لبسهما لا يجد شيئاً آخر يقيم به فرض الستر الذي هو شرط جواز الصلاة، وبعد ما صلّىٰ في أحد الثوبين بالتحري لا يكون له أن يصلّي في الثوب الآخر؛ لأنا حين حكمنا بجواز الصلاة في ذلك الثوب فذلك دليل شرعي موجب طهارة

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٥.

ذلك الثوب والحكم بنجاسة الثوب الآخر، فلا تجوز الصلاة فيه بعد ذلك إلا بدليل أقوى منه ا هـ.

وكذا الاجتهاد: لا ينقض بمثله؛ لأن الاجتهاد الأول ترجّح العمل به، وترجّحت جهة الصواب فيه، ومن ضرورته ترجّح جانب الخطأ في الاجتهاد الآخر، فصار الاجتهاد الأول حجّة وصواباً ظاهراً، فكان أقوى من الاجتهاد الثاني، ولا يجوز نقض ما ثبت بالدليل الأقوى بما هو أضعف منه.

لذا قال علماؤنا الحنفية رحمهم الله[1]: في مسألة اشتباه القبلة، لم ينقض ما أديّ بالتحري بدليل فوقه، بأن يتيقن أنه كان مخطئاً للقبلة في تحرّيه؛ بخلاف ما إذا أمضِى حكمٌ بالاجتهاد ثم ظهر نصٌ من كتاب أو سنة بخلافه فإنه يُنقض.

والفرق بين المسألتين: أن في مسألة اشتباه القبلة لم يكن السبب الموجب للبطلان موجوداً وقت التحري؛ لانقطاع الأدلة.

أما في مسألة الاجتهاد وهي ما إذا قضىٰ القاضي في حكم بالاجتهاد ثم ظهر نص بخلافه فإنه ينتقض اجتهاده؛ لأن السبب الموجب للبطلان كان موجوداً وقت الاجتهاد وهو النص، إلا أنه خفي عليه نظراً لتقصيره في الطلب، فينتقض لفوات شرط صحة الاجتهاد، وهو عدم وجود النص، فإنه لا اجتهاد في مورد النص كما قيل.

(ثم التعارض) اعلم أن ركن المعارضة (إنما يتحقق بين الحجتين) بتقابلهما؛ لأن ركن كل شيء ما يقوم به، وذلك (بإيجاب كل واحدة منهما

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٧٢.

ضدَّ ما تُوجِبُـهُ الأخرى في وقتٍ واحـدٍ في محلٍ واحدٍ مع تساوِيهمـا في القـوةِ.

ضد ما توجبه الأخرى) والاختلاف إنما يكون بهذه الصفة؛ لأن المعارضة لا تتحقق بدونه، فكان الاختلاف بين الحجتين على سبيل الممانعة هو ركن المعارضة، وأما اتحادهما (في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة) فشرطٌ وليس بركن، بدليل إمكان الجمع بين المتعارضين بدون اتحاد الزمان والمحل.

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في كتابه كشف الأسرار[1]: وأما الشرط فاتحاد المحل والوقت مع تضادّ الحكم، مثل التحليل والتحريم، وذلك لأن التَّضاد لا يقع في محلّين لجواز اجتماعهما، مثل النكاح: يوجب الحلَّ في محل والحرمة في غيره وكذلك في وقتين، لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين مثل حرمة الخمر بعد حِلِّها اهـ.

* * *

---

(١) كذا في كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٦٢.

المبحث الثاني
تـعـارض النفـي والاثبـات

اختلفَ مشايُخنـا في أن خَبر النفي هَـلْ يُـعارضُ خبَر الاثبـاتِ؟.

المبحث الثاني
تعـارض النفـي والإثبـات

اعلم أن الخبر المثبت هو الذي يثبت أمراً عارضاً على الأصل، والخبر النافي هو الذي ينفي ذلك العارض ويُبقي الأصل.

فإذا تعارض نصان أحدهما مثبت والآخر ناف فأيهما يترجح على الآخر؟

(اختلف مشايخنا) الحنفية (في أن خبر النفي: هل يعارض خبر الإثبات) ويترجح عليه، أو أن خبر الإثبات يترجح على خبر النفي، أو فيه تفصيل على مذاهب: إليك بيانها.

المذهب الأول:

ذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمه الله إلى أن المُثبِت يترجّح على النافي، وهو مذهب أصحاب الشافعي رضي الله عنه.

حجة أصحاب المذهب الأول: احتجوا إلى ما ذهبوا إليه بحجتين:

الحجة الأولى:

أن المُثبِت يخبر عن حقيقة طارئة، والنافي اعتمد ظاهر الحال، فيكون قول المثبت راجحاً لاشتماله على زيادة علم، كما في الشهادة، فإن شهادة الإثبات تترجح على شهادة النفي.

واختلَف عملُ أصحابنا المتقدمين في ذلكَ.

الحجة الثانية:

أن المُثبِت مُؤسِس، والنافي مُؤكِد، والتأسيس خير من التأكيد.

المذهب الثاني:

ذهب الشيخ عيسى بن أبان رحمه الله، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة إلى أنهما يتعارضان.

حجة أصحاب المذهب الثاني:

أن ما يُستدل به على صدق الراوي في المُثبت من الفعل والضبط والإسلام والعدالة موجود في النافي، فيتعارضان، ويطلب الترجيح من وجه آخر.

المذهب الثالث: «فيه تفصيل»:

ذهب فخر الإسلام البزدوي وغيره من المحقّيقن: إلى أن النفي إن كان بناء على الأصل غير مقرون بالدليل يقدم الإثبات على النفي، وإن كان النفي مما يعرف بدليله لا بالأصل فقط يتعارضان، ويطلب الترجيح من وجه آخر، وإن احتمل الأمرين يُنظر ليتبين الأمر.

حجة أصحاب المذهب الثالث:

أن كليهما خبران عن علم، فالنفي كالإثبات إن تحقق أن النفي مقرون بالدليل. وبناءً على هذا الأصل المذكور: تتفرع الشهادة على النفي. فإن عُلم أن النفي بدليل، يتساوى النافي والمثبت. وإن عُلم أن النفي من غير دليل، بأن كان مبنياً على العدم الأصلي، يقدم المثبت على النافي؛ وإن لم يعلم هذا ولا ذاك: يتوقف فيه ليتبين الأمر.

(واختلف عمل أصحابنا المتقدمين) أي اختلف عمل أئمتنا المجتهدين كأبي حنيفة والصاحبين رضي الله عنهم (في ذلك) أي في باب

تعارض النفي والإثبات، ففي بعض المسائل عملوا بالنافي، وفي بعضها الآخر عملوا بالمثبت. فقد أورد الشيخ عبد العزيز البخاري رحمه الله في شرحه[1] على كشف أسرار البزدوي، خمسَ مسائل في ذلك، إليك بيانها.

المسألة الأولى: مسألة خيار العَتَاقة:

وهي ما إذا اعتقت الأمة المنكوحة، يثبت خيار فسخ النكاح إذا كان زوجها عبداً بالإتفاق، وكذا إذا كان زوجها حراً عند الحنفية، وعند الشافعي رضي الله عنه لا يثبت لها الخيار إذا كان زوجها حراً؛ لأن المساواة حصلت بالحرية، فلا يثبت لها الخيار، كما لو أيسرت والزوج موسر، بخلاف ما إذا كان عبداً، لأنه ليس بكفؤ لها بعد العتق.

والحنفية يقولون: الملك يزداد عليها بالحرية على ما عرف في مسألة اعتبار الطلاق، فلها أن تدفع الزيادة عن نفسها اهـ.

والأصل فيه حديث بريرة رضي الله عنها (فقد روي) عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها (أن بَريرة[2] رضي الله عنها أعتقت وزوجها حر) هذه رواية الإثبات لأنها تثبت أمراً عارضاً وهو الحرية،

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٩٨.

(٢) بريرة: هي مولاة رسول الله ﷺ، واسم زوجها «مغيث».
قال ابن أبي شيبة: حدثنا وكيع عن المنذر بن ثعلبة عن عبد الله بن بريرة قال: كان رسول الله ﷺ إذا استيقظ من الليل دعا جارية له يقال لها بريرة بالسواك. انظر الإصابة ٤/ ٢٥١.

ورويَ أنها أعتقت وزوجها عبدٌ، مع اتفاقهم أنّه كان عبداً، وأصحابُنا رحمهُم الله أخَذُوا بالمثْبِتِ.

(وروي) عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها (أنها أعتقت وزوجها عبد) هذه رواية النفي؛ لأنها تنفي الأمر العارض وهو الحرية وتُبقي الأصل على ما هو عليه وهو العبودية إذ أنها كانت ثابتة قبل العتق بالاتفاق، لذا قال المصنف رحمه الله (مع اتفاقهم أنه كان عبداً) فخيّرها النبي ﷺ[1]، فلو كان حراً لما خيّرها.

(وأصحابنا رحمهم الله أخذوا بالمثبت) ورجحوا رواية الإثبات على رواية النفي هنا، لأن النفي مما لا يعرف بدليله؛ لأنه يعتمد استصحاب الحال، وهو العبودية الثابتة قبل الحرية، وهو ليس بحجة، وليس بدليل، فلا يعارض النفي الإثبات، فيقدم الإثبات لابتنائه على دليل موجب للعلم.

لذا قال أئمتنا: إن الأَمَةَ التي زوجها حر إذا اعتقت يثبت لها خيار العتق كما ذكرنا، عملاً برواية الإثبات في حديث بريرة. خلافاً للشافعي رضي الله عنه، كما مر.

المسألة الثانية:

نكاح المُحْرِمِ[2]: فعند الشافعي رضي الله عنه: لا يجوز؛ لأن الوطء حرام بدواعيه، والعقد داع إليه وضعاً وشرعاً؛ لأنه سبب موضوع،

---

(١) رواه مسلم ٢/ ١١٤٣ برقم/ ١٥٠٤، ومالك في الموطأ ٢/ ٥٦٢، وأبو داود ٢/ ٢٧٧، ٢٧٨، برقم/ ٢٢٣٣، والترمذي ٢/ ٤٦٠ برقم/ ١١٥٤، والنسائي ٦/ ١٦٢، وابن ماجه ١/ ٦٧٠ برقم/ ٢٠٧٤.

(٢) انظر هذه المسألة في عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١٩٩.

وَرُوِيَ أنَّ رسول الله ﷺ «تزوجَ ميمونَة وهو حلالٌ» ورُوِيَ: أنه تزوجها وهو مُحْرِمٌ»

فتعدّت الحرمة إليه، كما في حرمة المصاهرة، وكما في شراء الصيد للمحرم.

وعند الحنفية: يجوز؛ لأن حرمة المرأة على المحرم باعتبار الارتفاق، إما كاملاً كالوطء، أو قاصراً كالمس والقُبلة، وليس في العقد، فلا يحرم، كشراء الجارية والطّيب واللّباس اهـ.

(و) الأصل فيه: ما (روي) عن يزيد بن الأصم (أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونة[1] وهو حلال) بسرف، أي خارج الإحرام[2].

هذه رواية الإثبات: لأنها تُثبت أمراً عارضاً وهو الحلّ بعد الإحرام، لا الحِلّ الذي قبل الإحرام، وهي التي اعتمدها الإمام الشافعي رضي الله عنه.

(وروي) عن ابن عباس رضي الله عنهما (أنه تزوجها وهو محرم)[3]

---

(١) ميمونة: هي بنت الحارث بن حزن الهلالية أم المؤمنين، كان اسمها برّة فسماها النبي ﷺ ميمونة، وكانت قبل النبي ﷺ عند أبي رهم بن عبد العزى، وتزوجها رسول الله ﷺ في ذي القعدة سنة٧ هـ لما اعتمر عمرة القضية، وماتت سنة ٥١ وقيل سنة ٦١هـ انظر الإصابة ٤/ ٤١٢.

(٢) رواه مسلم ٢/ ١٠٣٢ برقم (١٤١١، وأبو داود ٢/ ١٧٥ برقم/ ١٨٤٣، والترمذي ٣/ ٢٠٣ برقم/ ٨٤٥، وأحمد ٦/ ٣٣٣.

(٣) أخرجه البخاري في الحج ومسلم برقم ١٤١٠، وأبو داود برقم/ ١٨٤٤، والترمذي برقم/ ٨٤٢.

واتفقت الروايـات أنَّـه لم يكن في الحـلِّ الأصلـيِّ.

فَجَعَلَ علماؤُنـا العمـل بالنافـي أولـى.

هذه رواية النفي؛ لأنها تنفي ذلك الأمر العارض وهو الإحلال، وتُبقي الأصل وهو الإحرام.

(واتفقت) عامة (الروايات(أنه) عليه الصلاة والسلام حينما عقد على ميمونة (لم يكن) ذلك (في الحِلِّ الأصلي) الذي هو قبل الإحرام، وإنما حصل الخلاف في الحِلِّ المعترض على الإحرام، وهل هو أصل أو عارض؟ وأن الإحرام هل هو أصل أو عارض؟ وأن النبي عليه الصلاة والسلام تزوج ميمونة وهو محرم أو حلال بعد الإحرام؟.

(فجعل علماؤنا) الحنفية (العمل بالنافي أولى) ورجّحوا رواية النفي على رواية الإثبات، إذ أن النفي هنا عارضَ الإثبات؛ لأنه مما يُعرف بدليله، وهو هيئة المحرم، وهي حالة مخصوصة تدرك عياناً، فعارضت الإثبات ورجحت رواية ابن عباس رضي الله عنهما على رواية يزيد بن الأصم، لفقاهة ابن عباس وزيادة ضبطه وإتقانه.

وبناء عليه: جوَّز أئمتنا الحنفية نكاح المحرم والمحرمة، أي العقد.

ولم يجوِّزه الشافعي رضي الله عنه، لما قلنا، ولتمسكه بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يَنكح المحرم ولا يُنكح»[1].

قال أبو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار[2]: والذين رووا أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو محرم، أهل علم وثبت أصحاب ابن عباس،

---

(١) رواه أصحاب السنن انظر كنز العمال ٤/ ١١٩٦٤.

(٢) انظر الإصابة لابن حجر ٤/ ٤١٢، ٤١٣، نقلاً عن شرح الآثار بتصرف.

....

وسعيد بن جبير، وعطاء وطاووس، ومجاهد، وعكرمة، وجابر بن زيد، وهؤلاء كلهم أئمة وفقهاء نحتجّ بروايتهم وآرائهم، والذين نقلوا عنهم كذلك أيضاً: منهم عمرو بن دينار، وأيوب السختياني، وعبد الله ابن أبي بجيح، فهؤلاء أيضاً أئمة يقتدى بروايتهم، وقد روي عن عائشة رضي الله عنها ما يوافق رواية ابن عباس، وروى ذلك عنها من لا يطعن أحد فيه، ابو عوانة عن مغيرة، عن أبي الضحى، عن مسروق رحمهم الله، فكل هؤلاء ائمة يحتج بروايتهم فما رووا من ذلك أولى مما روى من ليس كمثلهم في الضبط والثبت والفقه والأمانة، وقد انتشر الاختلاف في هذا الحكم بين الفقهاء

فمنهم من قال: عَقَد عليها وهو مُحرِم، وبَنى بها بعد أن أحلّ من عمرته بالتنعيم وهو حلال في الحِل.

ومنهم من قال: عَقَد عليها قبل أن يُحرم وانتشر أمر تزويجها بعد أن أحرم فاشتبه الأمر.

وذكر: أنه تزوجها في شوال سنة سبع، فإن ثبت: صح أنه تزوجها وهو حلال؛ لأنه إنما أحرم في ذي القعدة منها.

وذكر عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما أراد رسول الله ﷺ الخروج إلى مكة للعمرة بعث أوس بن خولىٰ وأبا رافع إلى العباس ليزوّجه ميمونة، فأضلاّ بعيرهما، فأقاما ببطن رابغ إلى أن قدم رسول الله ﷺ فوجدا بعيرهما، فسارا معه حتى قدما مكة، فأرسل إلى العباس يذكر له، فجعلت أمرها إلى رسول الله ﷺ، فجاء إلى منزل العباس فخطبها العباس، فزوجه إياها أهـ.

وقَالـوا فـي الجـرح والتّعـديل: إنّ الجـرحَ أولـى، وهو المُـثبت، والأصلُ في ذلِكَ: أنَّ النفـيَ متى كان من جنسٍ ما يُـعرف بدليـلهِ أو كَان مما يَشتبـهُ حـالُهُ لكن عُـرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفـةِ كـان مثـلَ الإثبـاتِ

المسالة الثالثة:

مسألة تعارض الجرح والتعديل:

(وقالوا) أي العلماء (في) تعارض (الجرح والتعديل) بأن أخبر مزّك أنه عدل، وأخبر آخر أنه مجروح (إن الجرح أولى) من التعديل، ويترجح خبر الجارح (وهو المثبت)؛ لأنه يثبت أمراً عارضاً، على خبر المعدل، وهو ناف؛ لأنه مبق على الأمر الأول، إذ العدالة هي الأصل، وهو مذهب عامة الفقهاء والأصوليين.

ولما اختلف عمل المتقدمين من الحنفية كما مر: كان لابد من أصل جامع يجمع شتات هذا الاختلاف، قال المتأخرون من الحنفية كالمصنف الأخسيكتي وفخر الإسلام البزدوي ومن تابعهما (والأصل) الجامع (في ذلك) كله(أن النفي) لا يخلو من أوجه:

الوجه الأول: أن يكون مما يعرف بدليله «فهو مقبول»

الوجه الثاني: أن يشتبه حاله: هل هو مبني على دليل أو، لا«فيه تفصيل»

الوجه الثالث: أن لا يعرف بدليله فهو «غير مقبول»

فـ(متى كان) النفي (من جنس ما يعرف بدليله) كان مثل الإثبات.

(أو كان مما يشتبه حاله، لكن عرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة، كان مثل الإثبات) أيضاً.

وإلا فلا.
فالنفيُ في حديث بَـرِيْـرَةَ ممّا لا يُعرفُ إلا بظاهر الحالِ، فلم يُعارض الاثبـاتَ، وجُعلت روايـة ابن عبـاس

(وإلا) أي وإن لم يعرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة، لكن يجوز أن يكون مبيناً على دليل، ويجوز أن يكون مبيناً على الاستصحاب، وجب السؤال والتـأمل في المخبر، فإن ثبت أنه بنىٰ على استصحاب الحال (فلا) يُقبل خبره؛ لأنه اعتمد ما ليس بحجة، وإلا قُبل كما في الوجه الأول ويُطلب الرجوع إلى أسباب الترجيح الخارجية كفقه الراوي وضبطه واتقانه مثلاً كما سيأتي. وإن كان النفي مما لا يعرف بدليله أصلاً فهو غير مقبول. كما في الوجه الثالث.

(فالنفي في حديث بريرة) المتقدم، وهي أنها اعتقت وزوجها عبد (مما لا يعرف إلا بظاهر الحال) وهي العبودية الثابتة قبل العتق (فلم يعارض الإثبات) وهو أنها أعتقت وزوجها حر؛ لأن النفي هنا دون الإثبات، كما عرف أن استصحاب الحال لا يصلح دليلاً ولا حجة.

(و) النفي (في حديث ميمونة) المتقدم أيضاً وهو أن النبي ﷺ تزوجها وهو محرم (مما يعرف بدليله، وهو هيئة المحرم، فوقعت المعارضة) بين الروايتين: رواية النفي ورواية الإثبات (وجعلت رواية ابن عباس)[1] رضي

---

(١) هو عبد الله بن عباس ابن عم النبي ﷺ، وأمه أم الفضل، مفسر التنزيل، ومبين التأويل بدر الأحبار، وفخر الفخار، وقطب الأفلاك، وعنصر الأملاك ولد قبل الهجرة بثلاث سنوات، ودعا له النبي ﷺ: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل، وشهد عليه الصلاة والسلام بأنه ترجمان القرآن، حفظ الروايات عن النبي ﷺ، وكان يفتي في عهد عمر وعثمان رضي الله عنهما، وروى عنه ابن عمر وأنس بن مالك وغيرها ١٦٦٠ حديث. انظر المختصر في علم رجال الآثر/ ٦١ بتصرف.

أنّـه تزوّجها وهو محرمٌ أولى من رواية يَزيد بن الأصم؛ لأنّه لا يَعْدِلهُ في الضَّبطِ والاتقانِ.

وطهارةُ الماءِ، وحلُّ الطَّعامِ والشَرابِ، من جِنسِ ما يُعرف بدليلِهِ مثلُ النجاسةِ والحرمةِ، فيقعُ التعارض بينَ الخبرين فيهما

الله عنهما (انه تزوجها وهو محرم، أولى من رواية، يزيد بن الأصم[1].

(لأنه) أي لأن يزيد بن الأصم (لا يعدله) أي لا يعدل ابن عباس رضي الله عنهما (في الضبط) للرواية(والإتقان) للعلم والفقاهة كما ذكرنا، وبهذا حصل الترجيح لرواية ابن عباس، بأمر خارجي.

المسألة الرابعة:

مسألة الإخبار بطهارة الماء ونجاسته:

إذا أخبر مخبر بطهارة الماء، والآخر بنجاسته فالمخبر بالطهارة نافٍ، لأنه مبقٍ على الأمر الأصلي، والمخبر بالنجاسة مثبت؛ لأنه مخبر عن أمر عارض.

فأخذ أئمتنا الحنفية بالنافي دون المثبت: (و) قالوا: (طهارة الماء، وحِلُّ الطعام والشراب، من جنس ما يعرف بدليله، مثل النجاسة والحرمة).

فاستوى المخبران عند السامع (فيقع التعارض بين الخبرين فيهما) لاستوائهما.

وكون النفي في هذه الصورة من جنس ما يعرف بدليله: أن الإنسان إذا أخذ الماء من نهر جارٍ ووضعه في إناء طاهر ولم يتغيب عنه كان موقناً

---

(١) يزيد بن الأصم: لم أعثر له على ترجمة في كتب التراجم.

بطهارته بدليل موجب للعلم، فعند ذلك يقع التعارض بين الخبرين كما ذكر؛ لأن كل خبر مبني على الدليل، (وعند ذلك يجب العمل بالأصل) وهو الطهارة في الماء والحِلُّ بالطعام؛ لأن استصحاب الحال، وإن لم يصلح أن يكون دليلاً شرعياً مثبتاً للأحكام عندنا لكنه يصلح مرجحاً، فيترجح الخبر النافي به.

أما إذا كان النفي غير مقرون بالدليل، لكنه بناء على ظاهر الحال فقط، وهو أن تقول: إن الأصل في الماء الطهارة، والأصل في الطعام الحل فغير مقبول؛ لأنه إخبار عن غير دليل، فلا يعارض الإثبات فيترجح الإثبات عليه.

المسألة الخامسة:

مسألة وقوع الفرقة بتباين الدارين:

وهي ما إذا خرج أحد الزوجين من دار الحرب تقع الفرقة عند الحنفية، وعند الشافعي رضي الله عنه لا تقع وقد روى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن زينب بنت رسول الله ﷺ هاجرت من مكة إلى المدينة، وزوجها أبو العاص بن الربيع كافر بمكة، ثم إنه أسلم بعد ذلك بسنتين وهاجر إلى رسول الله ﷺ فردَّها رسول الله ﷺ عليه بالنكاح الأول»[1] وهذا الحديث نافٍ لأنه مبقٍ على الأمر الأول، وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ «ردَّها عليه بنكاح جديد»[2]

---

(١) رواه أبو داو ٢/ ٢٧٩ برقم ٢٢٤٠، والترمذي ٣/ ٤٤٨ برقم١١٤٣، وابن ماجه ١/ ٦٤٧ برقم/ ٢٠٠٩، والحاكم ٢/ ٢٠٠، والدارقطني ٣/ ٢٥٤.

(٢) رواه الترمذي ٣/ ٤٤٧ برقم ١١٤٢، وابن ماجه ١/ ٦٤٧ برقم/ ٢٠١٠.

. . . .

وهذا مثبت؛ لأنه يدل على أمر عارض، فأخذ أئمتنا بالمثبت دون النافي. والأصل فيه كما ذكرنا.

* * *

المبحث الثالث
في التراجيح الفاسدة

ومن الناسِ مَن رجَّح بفضلِ عددِ الرواةِ

المبحث الثالث
في التراجيح الفاسدة

اعلم أن العلماء قد اختلفوا في الترجيح بكثرة عدد الرواة، بأن كان أحد الخبرين رواته أكثر من رواة الاخر، على مذهبين

المذهب الأول:

ذهب أكثر الشافعية، وبعض الحنفية كأبي الحسن الكرخي في رواية عنه إلى صحة الترجيح بكثرة الرواة وهو مراد المصنف رحمه الله من قوله (ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة) وهو قول محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنه. واحتجوا إلى ما ذهبوا إليه بحجتين.

الحجة الأولى:

عمل الصحابة رضي الله عنهم واعتمادهم على خبر المثنى دون الواحد.

الحجة الثانية:

أن الترجيح إنما يحصل بقوة في أحد الخبرين لا توجد في الآخر، وكثرة الرواة من هذا القبيل؛ لأن قول الجماعة أقوى من الظن، وأبعد من

لأنَّ القلبَ إليه أَميلُ .

السهو، وأقرب إلى إفادة العلم من قول الواحد؛ لأن خبر كل واحد يفيد ظناً، ولا يخفى أن الظنون المجتمعة كلما كانت أكثر كانت أغلب على الظن حتى ينتهي الأمر إلى القطع، ولهذا رجّح الإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله في كتاب «الاستحسان»(١) قول الاثنين على قول الواحد فيما إذا أخبر واحد بطهارة الماء وبحلّ الطعام والشراب، واثنان بالنجاسة أو بالحرمة أو على العكس، يجب العمل بخبر الإثنين لما ذكرنا.

يؤيده: أن في باب الشهادة يرجح خبر الإثنين على خبر الواحد، حتى كان خبر المثنى حجة (لأن القلب إليه أميل) من خبر الواحد، فكذلك في الأخبار.

المذهب الثاني:

ذهب عامة الحنفية وبعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه إلى أن لا ترجيح بفضل عدد الرواة، وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف رضي الله عنهما، وهو الصحيح، واحتجوا إلى ما ذهبوا إليه بحجتين.

الحجة الأولى:

أن كثرة العدد لا تكون دليل القوة مالم يخرج الخبر عن حيز الآحاد إلى التواتر أو الشهرة.

الحجة الثانية:

أن خبر الواحد والإثنين والثلاثة في إيقاع العلم سواء، فإن كل واحد

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/٢٠٧ نقلاً عن كتاب الاستحسان.

وبالذكورة والحرية في العَددِ دونَ الافرادِ، لأنَّ به تَتِمُّ الحُجةُ في العَدَدِ. واستدلَّ بمسائِلِ الماءِ.

يوجب علم غالب الرأي، فلا يترجح أحد الخبرين بكثرة المخبرين كما في الشهادة، فإنها لا تترجح بكثرة العدد؛ لإستواء الإثنين وما فوقهما في إيقاع العلم، وكذلك لا ترجيح بالذكورة والحرية؛ لأنه غير ثابت في رواية الأخبار، بدليل أن خبر المرأة مثل خبر الرجل، وخبر الحر مثل خبر العبد بخلاف الشهادة فإنه معتبر هناك.

(و) ذهب أصحاب المذهب الأول وهم أكثر الشافعية أيضاً إلى الترجيح (بالذكورة والحرية وقالوا: إنما يعتبر (في العدد والإفراد) كتعارض خبر حرين مع عبدين، أو خبر رجلين مع خبر امرأتين فخبر الحرين أولى من خبر العبدين، وخبر الرجلين أولى من خبر المرأتين، (لأن به تتم الحجة في العدد) بخلاف الإفراد كخبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة، وخبر حر على خبر عبد فلا يترجح خبر الرجل على خبر المرأة، ولا خبر الحر على خبر العبد؛ لأن كل واحد منهما ليس بحجة فاستوى خبر الرجل مع خبر المرأة، وخبر الحر مع خبر العبد.

(واستدل) من ذهب إلى الترجيح بكثرة الرواة والعدد، وهم أصحاب المذهب الأول (بمسائل الماء) يعني إذا أخبره حران ثقتان بطهارة الماء، ومملوكان ثقتان بنجاسته أو على العكس، فعند التعارض يترجح قول الحرين على قول العبدين المملوكين.

وجه الاستدلال:

إن الحجة تتم بقول الحرين في الحكم ولا تتم بقول المملوكين، بخلاف ما لو أخبره حر ثقة بطهارة الماء وعبد ثقة بنجاسته أو على

إلاَّ أنَّ هـذا متروكٌ بإجمـاعِ السـلفِ.

العكس، فعند التعارض يعمل بأكبر رأيه؛ لأن الحجة لا تتم من طريق الحكم بخبر حر واحد، ومن حيث الدين الحر والمملوك سواء فلتحقق المعارضة يصار إلى الترجيح بأكبر الرأي.

وقالوا:[1] إذا ثبت ترجيح خبر الحرين في مسألة الماء يثبت في الأخبار أيضاً اهـ.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[2] في جوابه: وإنما رجح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسألة الاستحسان: لظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع إلى حقوق العباد، فأما في أحكام الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى في وجوب العمل به سواء. اهـ.

ثم إن أصحاب المذهب الأول لمّا لم يسلّموا ذلك في العدد لا يتم الإلزام عليهم بما ذكر فأبطل المصنف رحمه الله عليهم كلامهم ليتم الإلزام، فقال: (إلا أن هذا) أي ما ذكروا من ترجيح خبر الحرين والرجلين (متروك بإجماع السلف).

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله:[3] فإن المناظرات جرت من وقت الصحابة إلى يومنا هذا بأخبار الآحاد، ولم يرو في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بالذكورة والحرية في الأفراد والعدد، ولا بالترجيح بزيادة عدد

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٢١٠.

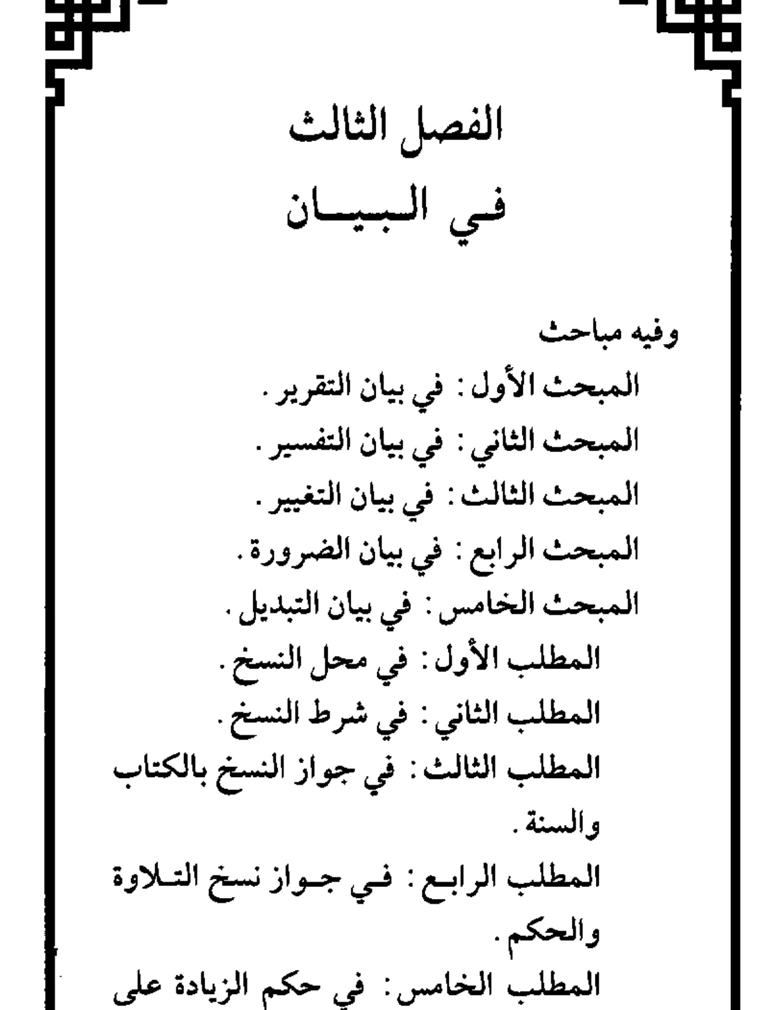
(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ٢٥.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٢١٠.

. . . .

الرواة، ولو كان ذلك صحيحاً لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والإتقان وبزيادة الثقة اهـ.

* * *



الفصل الثالث
في البيان

وفيه مباحث

المبحث الأول: في بيان التقرير.

المبحث الثاني: في بيان التفسير.

المبحث الثالث: في بيان التغيير.

المبحث الرابع: في بيان الضرورة.

المبحث الخامس: في بيان التبديل.

المطلب الأول: في محل النسخ.

المطلب الثاني: في شرط النسخ.

المطلب الثالث: في جواز النسخ بالكتاب والسنة.

المطلب الرابع: في جواز نسخ التلاوة والحكم.

المطلب الخامس: في حكم الزيادة على النص.

الـفصل الثالث
فـي البـيـان

وهذِهِ الحججُ بجُـملتِها تَـحتمِـلُ البَـيَـان.

والبيـانُ على خمسـةِ أوجـهٍ.

بيانُ تقريرٍ، وبيانُ تفسيرٍ، وبيانُ تغييرٍ، وبيانُ تبديلٍ، وبيانُ ضرورةٍ.

الـفصل الثالث
فـي البـيـان

(و) اعلم أنَّ (هذه الحجج) التي مرَّ ذكرُها من الكتاب الكريم بجميع أقسامه سوى المحكَم، والسنة بجميع أنواعها، من المتواتر والمشهور والآحاد (بجملتها تحتمل) أنْ يلحقها (البيان) إمّا على وجه التقرير أو التفسير او التغيير كما سيأتي.

وقبل الشروع في هذا الفصل لابدَّ من الوقوف على معنى كلمة «البيان» لغة واصطلاحاً فأقول: البيان لغة: هو الفصاحة واللَّسن» كذا في مختار الصحاح.[1] قال عليه الصلاة والسلام: «إنَّ من البيان لسحرا»[2].

وقيل[3]: البيان لغة: هو الإظهار والتوضيح. قال تعالى «علَّمه البيان»[4] أي الكلام الذي يبيّن به ما في قلبه، وما يحتاج إليه من أمور

---

(١) انظر مختار الصحاح ص / ٢٧/.

(٢) أخرجه مسلم ٢/ ٥٩٤ برقم/ ٨٦٩، والبخاري ٧/ ١٧٨، وأبو داود ٤/ ٣٠٤٠ برقم/ ٥٠١١، والترمذي ٥/ ١٣٨ برقم/ ٢٨٤٥.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٢١١.

(٤) سورة الرحمن آية/ ٤.

. . . .

دنياه، وينفصل به عن سائر الحيوانات.

وفي الاصطلاح: «هو عبارة عن إظهار المتكلم المراد للسامع»[1].

وقيل: «هو الأدلة التي تتبين بها الأحكام»[2].

وقال أبو القاسم السمرقندي: البيان «هو الإيضاح والكشف عن المقصود»[3]. ولهذا سمي القرآن بياناً.

قال صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[4]: البيان«هو إظهار المراد» وهو إمّا بالمنطوق أو غيره، الثاني، بيانُ ضرورة، والأول إمّا أن يكون بياناً لمعنى الكلام أو اللازم له كالمدة، والثاني بيان تبديل، والأول إمّا أن يكون بلا تغيير أو معه، الثاني: بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية، والأول: إمّا أنْ يكون معنى الكلام معلوماً لكن الثاني أكدَّه بما قطع الاحتمال، أو مجهولاً كالمشترك والمجمل، الثاني بيان تفسير، والأول بيان تقرير. اهـ. هذه هي قسمة البيان عند صدر الشريعة رحمه الله. إلا أنَّ العلماء اختلفوا في معنى البيان شرعاً هل هو الإظهار أو الظهور على مذهبين.

المذهب الأول:

ذهب أكثر الحنفية وبعض الشافعية إلى أن معنى البيان: إظهار المراد

---

(١) انظر تعريفات الجرجاني/ ٦٧.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣١٤.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٢١٥. نقلاً عن السمرقندي.

(٤) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ١٧، ١٨.

دون الظهور فإذا قيل: بينَّ فلان كذا بياناً شافياً، يفهم منه أنه أظهر إظهاراً لم يبق معه شك.

المذهب الثاني:

ذهب بعض الحنفية وأكثر الشافعية إلى أن معنى البيان: ظهور المراد للمخاطب والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب؛ لأن أصله الظهور، يقال: بان هذا المعنى لي بياناً أي ظهر واتّضح.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله:[1] ومن جعله بمعنى الظهور دون الإظهار يلزمه القول بأن كثيراً من الأحكام لا تجب على من لا يتأمل في النصوص، ولا يجب الإيمان على من لا يتأمل في الآيات الدالة ما لم يتبين لهم، لأنَّ الظهور عبارة عن العلم للمكلّف بما أريدَ منه ولم يحصل له ذلك وهو فاسد اهـ.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[2]: قد كان رسول الله ﷺ مأموراً بالبيان للناس قال الله تعالى ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[3] وقد علمنا أنه بيَّـنَ للكل، فمن وقع له العلم ببيانه أقرّ، ومن لم يقع له العلم أصرّ، ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو متمماً للبيان في حق الناس كلهم اهـ.

* * *

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ١١٢، ٢١٣.

(٢) انظر اصول السرخسي ٢/ ٢٧.

(٣) سورة النحل آية/ ٤٤.

المبحث الأول
في بيان التقرير

وأَمَّـا بَيـانُ التقْريرِ: فهوُ تَوْكِيـدُ الكَـلامِ بمَا يَـقْطَـعُ احتمـالَ المجـازِ والخصوصِ

المبحث الأول
في بيان التقرير

(وأمّا بيان التقرير) سمي تقريراً؛ لأنه مقرر لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره. (فهو) إذن (توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز).

مثـالـه:

قوله تعالى: ﴿ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ ﴾[1] فإن الطائر حقيقة يحتمل المجاز، يقال للبريد طائر على سبيل المجاز لعلاقة السرعة، ويقال: فلان يطير بهمّته كذلك، فكان قوله «يطير بجناحيه» تقريراً لموجب الحقيقة وقطعاً لاحتمال المجاز.

(و) كذلك توكيد الكلام بما يقطع احتمال (الخصوص) من بيان التقرير.

مثـالـه:

قوله تعالى ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾[2] فإنَّ اسم الملائكة اسمُ جمـع محـلّىٰ باللام فيفيد العموم على احتمـال التخصـيص فكـان

---

(١) سورة الأنعام آية/ ٣٨.

(٢) سورة الحجر آية/ ٣٠.

فَيصِـحُّ موصُـولاً ومفصُـولاً .

قوله «كلّهم» تقريراً للعموم وقطعاً لاحتمال التخصيص .

(فيصح) بيان التقرير (موصولاً ومفصولاً) بالاتفاق؛ لأنه مقرر للحكم الثابت الظاهر .

* * *

المبحث الثاني
في بيان التفسير

وكَذَلكَ بيـانُ التَـفْسِير: وَهـوُ بَيـانُ المجْمَـلِ والمُشْـتَرِكِ.

المبحث الثاني
في بيان التفسير

(وكذلك بيان التفسير) يصح موصولاً ومفصولاً كبيان التقرير، كما سيأتي (وهو بيان المجمَل والمشتَرك) أي بيانُ ما فيه خفاء سواء كان من قبيل المجمل أو المشترك أو غير ذلك.

مثال المُجمل، ولحوق البيان فيه

قوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[1] مجمل لا يمكن العمل بظاهره؛ لأنه خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاءً لا يُدْرك إلا ببيان من قبل المجمل. فيتوقف العمل به إلى أن يتبيّن المراد به بطريق البيان. وقد فسرهما النبي ﷺ بقوله وفعله.

أما الصلاة، ففسرها النبي ﷺ بقوله «صلوا كما رأيتموني أصلي»[2] ويُعدُّ هذا تفسيراً بفعله عليه الصلاة والسلام.

وأما الزكاة: ففسرها عليه الصلاة والسلام بقوله «هاتوا ربع عشر أموالكم»[3].

---

(١) سورة البقرة آية/ ٤٣.

(٢) رواه النسائي ١/ ٢٩٧، وأحمد ١/ ٣٧٥، ورواه أيضاً البخاري ومسلم.

(٣) رواه أبو داود ٢/ ١٠١، والترمذي ٣/ ١٦ برقم/ ٦٢٠، وابن ماجه ١/ ٥٧٠ برقم/ ١٧٩٠ والنسائي ٥/ ٣٧.

ثم إنّ البيان عند العلماء لا يختص بالقول، فالفعل والإشارة والكلام والزمن، كُلٌّ واحد منها يصلُح أنْ يكون دليلاً مبيناً، وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن، فهو من حيث يفيد وجوب العمل دليلٌ وبيان، لكنَّ أكثر استعماله في الدلالة بالقول.

مثال المشترك ولحوق البيان فيه.

قول الرجل لامرأته «أنتِ بائن» إذا قال «عنيتُ به الطلاق» صحّ؛ لأن لفظ بائن مشتق من البينونة وهي مشتركة تحتمل أكثر من معنى، فإذا قال عنيت به الطلاق فقد رفعَ الإبهامَ عن الكلام، فكان بيان تفسير.

ويصح بيان التفسير موصولاً ومفصولاً على حد سواء قال تعالى ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾[1] وكلمة «ثم» للتراخي، فجاز تراخي البيان عن نزول القرآن إلى وقت الحاجة.

مثاله في لسان الشرع قوله تعالى ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[2] فالقُرء مشترك يحتمل الطهر ويحتمل الحيض، ففسره النبي ﷺ بالحيض في قوله للحائض «دع الصلاة أيام أقرائك»[3] ومعلوم أنَّ الصلاة تسقط عن الحائض وتأخير البيان إلى وقت الحاجة في المجمل والمشترك صحيح، لأن الخطاب فيهما لعقد القلب أولاً على حقِّيَّتِهِ رجاء أنتظار البيان، إلا أنَّ بيان المشترك لا يتوقف على النقل بل ربما يحصل بالرأي والاجتهاد أو بالقرائن كالسياق والسباق. أما بيان المجمل فلا يتم إلا عن

---

(١) سورة القيامة آية/ ١٨.

(٢) سورة البقرة آية/ ٢٨٨.

(٣) رواه الدارقطني من حديث فاطمة بنت أبي حبيش ص/ ١٩/ .

طريق المجمل، وصحة انفصال البيان فيهما مذهب الحنفية، وهو ظاهر بفروعه الفقهية، فإن الرجل إذا أقر أنَّ لفلان عليه شيئاً ثم بيَّنه متصلاً أو منفصلاً، يُقبل قولُه من غير خلاف بينهم.

* * *

المبحث الثالث
فـي بـيـــان التـغـيـيـر

وأمّا بيانُ التغييرِ، نحو التّعليقِ والاستثناءِ، فإنّما يَصحُ بشرطِ الوصلِ.

المبحث الثالث
في بيان التغيير

(وأمّا بيان التغيير، نحو التعليق) بالشرط (والاستثناءَ يغيّران موجبَ الكلام الأول، إذ لَو لم يوجد التعليق لوقع المعلَّق في الحال، ولو لم يوجد الاستثناء لثبت موجب المستثنى منه بتمامه، فكان فيهما معنى التغيير لتوقّف صدر الكلام على الآخر، فإنه إذا كان في آخر الكلام ما يغيّر أولَه فصدر الكلام موقوف على الآخر.

(فإنما يصح) بيان التغيير (بشرط الوصل) فلا يصح إلا موصولاً، **والشرط فيه:**

اتصال المستثنى بالمستثنى منه لفظاً، أو ما يكون في حكم الاتصال لفظاً، بأن لا يُعدّ المتكلم به آتياً به بعد فراغه من الكلام الأول عرفاً، بل يُعدّ الكلام واحداً غير منقطع وإن تخلل بينهما فاصل بانقطاع نفس أو سُعال أو عطاس أو نحو ذلك.

وشرط الوصل هذا هو قول أبي حنيفة والشافعي ومالك رضي الله عنهم أجمعين.

وقال الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه: يجوز ما لم يقم عن مجلسه اعتباراً بالقعود. وقد ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يقول بصحة الإستثناء منفصلاً عن المستثنى منه وإن طال الزمان، وفي بعض

الروايات عنه[1] قدّر زمان الجواز بسنة فإن استثنى بعدها بطل.

حجة ابن عباس رضي الله عنهما: واحتج ابن عباس رضي الله عنهما إلى ما ذهب إليه بحجيّن:

الحجة الأولى:

أن اليهود سألت النبي ﷺ عن مدة لُبْث أهل الكهف فقال[2]: غداً أجيبكم ولم يستثن، فأُخّر الوحيُ عنه مدة بضعة عشر يوماً، ثم نزل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾[3] أي استثن إذا تركت الاستثناء ثم ذكرت، فقال: إن شاء الله بطريق إلحاقه إلى خبره الأول وهو قوله: «غداً أجيبكم».

الحجة الثانية:

أن النبي ﷺ قال: «والله لأغزوَنَّ قريشاً، ثم قال بعد سنة: إن شاء الله»[4].

حجة الأئمة الفقهاء:

واحتج الأئمة الفقهاء أبو حنيفة والشافعي ومالك رضي الله عنهم بالحجج التالية:

الحجة الأولى:

أن النبي ﷺ حينما قال «من حَلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٢٣٧.

(٢) انظر القصة بتمامها في تفسير ابن كثير ٣/ ٧١، ٧٢، والدر المنثور للسيوطي ٤/ ٢١٠، والسيرة النبوية لابن هشام ١/ ٣٢١.

(٣) سورة الكهف: آية/ ٢٣.

(٤) رواه أبو داود ٣/ ٢٢٨ برقم/ ٣٢٨٥، وابن حبان في موارد الظمآن برقم/ ١١٨٦.

. . . .

فليأت بالذي هو خير، ثم ليكفرّ عن يمينه»[1] عينّ التكفير لتخليص الحالف، ولو صح الاستثناء منفصلاً، لقال: فليستثن وليأت الذي هو خير منها؛ لأن تعيين الاستثناء للتخليص أولى لكونه أسهل.

الحجة الثانية:

استدلال علي كرم الله وجهه على ابن عباس رضي الله عنهما بقوله لمَّا حلف نبي الله أيوب عليه السلام بضرب امرأته أَمَره الله تعالى بضرب ضِغثٍ عليها تحلّة ليمينه وتخفيفاً عليها كما قال تعالى ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ ﴾[2].

وجه الاستدلال:

أنه لو صح الاستثناء منفصلاً لأمره به، لا بالضرب بالضغث؛ لأنه أيسر وأخف.

الحجة الثالثة:

أن الشرع حكم بثبوت الإقرارات والطلاق، والعتاق، وغيرها من العقود، ولو صح الاستثناء منفصلاً لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[3]: وفساده ظاهر لتأديته إلى التلاعب وإبطال التصرفات الشرعية، وبأنه لو صح منفصلاً لما علم صدقُ صادق ولا كذب كاذب، ولم يحصل وثوق بيمين، ولا وعد ولا وعيد، وبطلانه لا يخفى على ذي لب اهـ.

---

(١) رواه مسلم ٣/ ١٢٧١ برقم/ ١٦٥٠، والترمذي ٤/ ١٠٧ برقم/ ١٥.

(٢) سورة ص آية/ ٤٤.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٢٣٨.

ثم اعلمْ أنَّ مارُوِي عن ابن عباس رضي الله عنهما من قوله في صحة الاستثناء المنفصل لم يثبت عنه يقيناً. قال الإمام الغزالي رحمه الله في كتابه المستصفى[1]:

نُقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جوازُ تأخير الاستثناء، ولعلَّه لا يصح فيه النقل إذ لا يليق ذلك بمنصبه، وإن صح فلعله أرادَ به إذا نوى الاستثناء أولاً ثم أظهر نيتَه بعده فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه.

ومذهبُه: أنَّ ما يدين فيه العبدُ يُقبل ظاهراً فهذا له وجه. وأما تجويز التأخير لو أصّر عليه دون هذا التأويل فيرُّده عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه؛ لأنّه جزء من الكلام يحصل به الاتمام، فإذا انفصل لم يكن إتماماً كالشرط وخبر المبتدأ.

وأمّا استثناء النبي ﷺ بعد النسيان، فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص من الإثم، والإمتثال لِما أمر به وهو قوله تعالى ﴿ وَٱذۡكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾[2] لا أن يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيّراً للحكم وأما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فَوَهم: لأنَّ النزاع ليس في الكلام الأزلي بل في العبارات التي يلغتنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظماً وفصلاً ووصلاً، ولا شك أنه لا ينتظم في وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي تشعر بمستثنى منه اهـ.

(واختلف في خصوص العموم):

اختلف العلماءُ في جواز تأخير دليل الخصوص عن العموم (فعندنا) أي عند علماء الحنفية (لا يقع) دليل الخصوص(متراخيا) عن العموم، إذ

---

(١) انظر المستصفى للغزالي ٢/ ١٦٥ بتصرف.

(٢) سورة الكهف آية/ ٢٤.

وعِندَ الشافعي رضيَ الله عنه يَجوزُ التَراخي، وهَذا بِناءً على أنَّ العموم مثلُ الخصوص عندنا في إيجَابِ الحكْم قَطعاً وبعَدَ الخصُوص لايَبقىٰ القَطْعُ، فكانَ تَغْييراً مِن القطْعِ إلى الإحْتِمالِ، فيُتَقَيَّدُ بِشرطِ الوَصْل.

لو تأخرَّ لم يكن بياناً بل يكون نسخاً، (وعند الشافعي رضي الله عنه يجوز التراخي) ويكونُ بياناً سواء كان متصلاً بالعموم أم منفصلاً عنه.

(وهذا) الاختلاف (بناء على) اختلاف سابق وهو(أنَّ العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً) قبل التخصيص (وبعد الخصوص لا يبقى القطع) (فكان) تخصيصه (تغييراً) له (من القطع إلى الاحتمال) أي من القطع إلى الظن (فيتقيد بشرط الوصل) فلا يصح متراخياً، وهو قول الشيخ أبي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من الحنفية، وبعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه.

وبناءً عليه: لا يجوز تخصيص العام الذي لم يُخص منه شيء بدليل متراخ عنه.

وعند الشافعي رضي الله عنه: لمَّا كان موجَبُ العام قبل التخصيص ظنياً كما هو بعد التخصيص فكان تخصيصه بياناً محضاً مقرراً لما كان قبل ذلك أو مفسراً فيصح موصولاً ومفصولاً وهو قول أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله، وقول بعض الحنفية، والأشعرية وعامة المفسرين.

وبناءً عليه: يجوز تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء بدليل متراخ عنه.

حجـة الحنفيـة:

احتج الحنفيةُ إلى ما ذهبوا إليه من شرط الوصل في تخصيص العموم بالحجّة التالية: وهي أنَّ العموم خطابٌ لنا في الحال بالإجماع،

. . . .

والمخاطب به لا يخلُو إمّا أنْ يقصد إفهامنا في الحال، أو، لا يقصد ذلك، والثاني فاسد؛ لأنَّه إنْ لم يقصد انتقض كونه مخاطباً؛ إذ المعقول من قولنا إنه مخاطب لنا، أنّه قد وجه الخطاب نحونا، ولا معنى لذلك إلاّ أنَّه قصد إفهامَنا، ولأنّه لو لم يقصد الإفهام في الحال مع أن ظاهره يقتضي كونَه خطاباً لنا في الحال، لكان إغراءً بأنْ يعتقد أنّه قصد إفهامنا في الحال، فيكون قد قصد أنْ نجهل؛ لأنَّ من خاطب قوماً بلغتهم فقد أغراهم بأنْ يعتقدوا فيه أنّه قد عنى به ما عنوا به؛ ولأنّه يكون عبثاً، إذ الفائدة في الخطاب ليستْ إلاّ إفهامَ المخاطب، فثبت أنّه أراد إفهامنا في الحال. وإذا أراد إفهامنا في الحال، فإمّا أنْ يريد أنْ نفهم أنَّ مراده ظاهره أو غير ظاهره، وإن أراد الأول وظاهره للعموم، وهو مخصوص عنده، فقد أراد منا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه، وإنْ أراد منا أن نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلاً على تخصيصه فقد أراد منا ما لا سبيل لنا إليه، فيكون تكليفاً بما ليس في وسعنا وهو باطل، فإذاً لا بدّ أنْ يبيّن التخصيص متصلاً بالعموم، أو يشعرنا بالخصوص، بأن يقول: هذا العام مخصوص من غير أنْ يبيّن الخارج عن العموم؛ لئلا يكون إغراءً باعتقاد غير الحق. قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وهذا بخلاف تأخير بيان المجمل فإنه جائز؛ لأن المجمل لا ظاهر له ليؤدي تأخير البيان فيه إلى اعتقاد ما ليس بحق.

توضيحه:

إنّ البيان إنْ لم يقترن بقوله تعالى ﴿ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[2] اقتضى بعمومه وجوب قتل غير أهل الحرب، واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٢٢٤، ٢٢٥.

(٢) سورة التوبة آية/ ٥.

. . . .

قتل أهل الحرب، وذلك خلاف الحق، وإنْ لم يقترن البيان بقوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[1] اقتضى وجوب فعل على نفسه، ووجوب شيء من ماله، وذلك ليس بخلاف الحق، فافترقا اهـ.

أقولُ: إنَّ ورودَ دليل التخصيص في القرآن الكريم توقيفي، سواء وَرَدَ متصلاً بالنص العام أو منفصلاً عنه، فإذا ورد متصلاً علمنا أنه ليس المراد من النص العام عمومه، ولا يلزمنا اعتقاد العموم فيه ولا الأخبار بأنه عام، وإنْ وَرَدَ منفصلاً علمنا أنّ المراد من النص العام عمومه؛ لأن من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه، وجواز الإخبار بأنه عام، وهذا كله مستفاد من التوقيف.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[2]: وفي جواز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدي إلى القول بجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك باطل اهـ. ويؤدي أيضاً إلى تنزل المفصول منزلة الموصول بالنسبة إلى الحكم وهو غير جائز ثم إنَّ تخصيصَ العام بخلاف النسخ، فإنّ الواجب في النسخ اعتقاد الحقية في الحكم النازل فأما في زمن الرسالة فلم يكن واجباً اعتقاد التأبيد في الحكم ولا الإخبار بأنه مؤبد إلا ما نص الشارع على تأبيده أو يثبت بطريق الدلالة، لأنّ الوحيَ كان ينزل تترى ويتبدل الحكم كما تبدل في حق التوجه في الصلاة إلى الكعبة بعد أنْ كان إلى بيت المقدس، وأما غير ذلك من الأحكام الشرعية المطلقة التي قُبض عليها رسول الله ﷺ فهي ثابتة يقيناً ويجبُ علينا اعتقادُ تأبيدها، واطلاق القول فيها بناءً على أن شريعته ﷺ لا تنسخ بعده لأنه خاتم النبيين

(١) سورة البقرة آية / ٤٣.

(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٣.

والمرسلين كما ثبت بدلالة قوله عليه الصلاة والسلام «لا نبي بعدي»[1].

حجة الشافعية:

احتجَّ الشافعية إلى ما ذهبوا إليه من جواز تخصيص العام متراخياً بنصوص من الكتاب والسنة نكتفي بذكر بعضها.

الحجة الأولى:

قوله تعالى لبني إسرائيل ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ﴾[2] فإنه عام خص بقوله تعالى: ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّـٰظِرِينَ ﴾[3].

بيـانـه:

أنَّ الله تعالى أمرَ بني إسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهرَ أمرُ القتيل بينهم، والمطلق عام عندالشافعية عموم الصلاحية، ثم بيّنها لهم بعد سؤالهم مقيدةً بأوصاف كما نطق بهاالكتاب، والتقيد تخصيصٌ لعموم المطلق، لأنَّ بالتقييد يخرج غيرالمقيد عن عمومه، فدلّ ذلك على أن تأخير التخصيص جائز.

الحجة الثانية:

أن الله تعالى أمر بذبح بقرة معينة غير نكرة، ثم أخرّ بيانها إلى حين السؤال عنها، فدل ذلك على جواز تأخير بيان ماله ظاهر.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند عن أبي هريرة رضي الله عنه ٢/٢٩٧، ضمن حديث أوله: إن بني إسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء ومسلم في كتاب ـ الإمارة باب الآمر بالوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول.

(٢) سورة البقرة آية/ ٦٧.

(٣) سورة البقرة آية/ ٦٩.

والذي يدل على أنّ المراد بقرة معينة: أن الشارع عينها بقوله عز وجل ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ ﴾[1]، ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا ﴾[2]، ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ ﴾[3]. ولو كانت نكرة لما سألوا عن تعينيها للخروج عن العهدة بأية بقرة كانت، وإنهم لم يؤمروا بأمور متجددة، إذ لو كان تكليفُهم بأمور متجددة غير ما أمروا به أولاً، لكان الواجبُ من تلك الصفات هي المذكورة آخراً دون ما ذكرت أولاً. وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة أولاً بإجماع، فتبيّن أنه بيَّن ذلك الواجب المدلول عليه بقوله «بقرة»، وأنِ المذبوح المتصف بجميع الصفات كان مطابقاً للمأمور به أولاً المدلول عليه بقوله «فذبحوها» أي البقرة المأمور ذبحها المذكورة.

ألا ترى أنهم لو ذبحوا هذه البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن العهدة، فثبت أنه بيان ذلك الواجب، ولو حمل القيد على نسخ الاطلاق كما هو عند الحنيفة لا يكون بياناً لها بل يكون رفعاً لذلك الحكم، وهو خلاف النص.

الحجة الثالثة:

قوله تعالى: ﴿ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ ﴾[4] عام خُصَّ منه بعض قرابة النبي ﷺ بحديث ابن عباس رضي الله عنهما في قصة عثمان وجبير بن مطعم رضي الله عنهما في شأن الخُمْس.

---

(١) سورة البقرة آية/ ٦٨.

(٢) سورة البقرة آية/ ٦٩.

(٣) سورة البقرة آية/ ٧١.

(٤) سورة الأنفال آية/ ٤١.

بيانه:

أنّ النص وهو قوله تعالى: ﴿ ۞ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ ﴾ أوجب نصيباً من الخُمس لذوي القربى، وهو عام يتناول جميع أقرباء النبي ﷺ، ثم تأخر خصوصه إلى أن كلّم عثمانُ بن عفانٍ وجبيرُ بن مطعم رضي الله عنهما رسول الله ﷺ في ذلك.

وتمام القصة: أنّ رسول الله ﷺ لمّا قسمّ سهمَ ذوي القربى يوم خيبر بين بني هاشم وبني المطلب ولم يعطه غيرهم من بني نوفل وبني عبد شمس، جاءه عثمان بن عفان وهو من عبد شمس، وجبير بن مطعم، وهو من بني نوفل بن عبد مناف فقالا: إنا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم، ولكن نحن وبنوا المطلب إليك سواء في النسب فما بالك أعطيتهم وحرمتنا، فقال: إنهم لم يزالوا معي هكذا، وشبّك بين أصابعه، وفي رواية: إنهم لم يفارقوني في جاهلية ولا إسلام»[1] فبيّن رسول الله ﷺ أنّ المراد من ذوي القربى «بنو هاشم وبنو المطلب» ببيان متأخر عن نزول القرآن، فدل ذلك على جواز تأخير التخصيص.

وقد أورد الحنفية أجوبةً على حجج الشافعية إليك بيانها.

الجواب عن الحجة الأولى:

إن بيان بقرة بني إسرائيل وقع مترخياً مقيداً للمطلق، وتقييد المطلق ليس من باب تخصيص العام، وأن المطلق في ذاته ليس بعام، بل هو من قبيل الزيادة على النص، أعني «تقييد المطلق» والزيادة على النص نسخ معنى، فلذلك صح متراخياً.

---

(١) رواه البخاري ٤/ ١١١، وأبو داوود برقم/ ٢٩٨٧٨.

. . . .

والدليل على أنّ البقرة من قبيل المطلق لا العام، وأنّ التقييد نسخ للإطلاق، ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه قال: «إنهم لو عمدوا إلى أدنى أي بقرة كانت فذبحوها لأجزأتْ عنهم، ولكنَّهم شدّدوا فشدّد الله عليهم»[1].

ومثل هذا روي عن النبي ﷺ. فدل أن الأمر الأول الذي فيه تخفيف صار منسوخاً بانتقال الحكم إلى مقيده، وأنّ تشددهم في السؤال صار سبباً لتغليظ الأمر عليهم، وإلى القول بالنسخ مال عامة أهل التفسير.

الجواب عن الحجة الثانية:

إنّ بقرة بني أسرائيل المأمور ذبحها على تقدير كونها معينة لا نسلم عدم اقتران بيان بها لجواز إعلام موسى عليه السلام إياهم عند نزول الأمر، أن المراد ذبح بقرة معينة لا مطلقة، فكان هذا بياناً إجمالياً مقارناً، ثم تأخر البيان التفصيلي إلى حين سؤالهم، وتأخير مثل هذا البيان عند الحنفية جائز أيضاً، فبطل القول «بأنه لو حمل على النسخ لا يكون بياناً لها، بل يكون رفعاً لذلك الحكم، وهو خلاف النص»[2].

الجواب عن الحجة الثالثة:

إن هذا البيان من قبيل بيان المجمل لا من قبيل تخصيص العام، وذلك لأن القربى يحتمل قربى القرابة وقربى النُصْرة، فبيَّن رسول الله ﷺ بعد السؤال أنّ المراد قربى النُصرة لا قربى القرابة، وتأخير بيان المجمل جائز بالاتفاق ا هـ.

---

(١) أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم عنه، وروى البزار نحوه عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً انظر تفسير الدر المنثور للسيوطي ١/ ٧٧.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٢٢٦، ٢٢٧.

. . . .

بيان الاستثناء

اعلم أن الاستثناء في اللغة: معناه المنع والصرف، مأخوذ من الثني، يقال: فلان ثنى عنانَ فرسه، إذا منعه من المضي.

وفي الاصطلاح: «هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه»[1].

وقيل: هو الإخراج من متعدد بإلاّ وأخواتها».

والتحقيق: إن الاستثناء: هو منع عن الدخول لا إخراج بعد الدخول، لأنّه إن أريد بالاستثناء الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج، وإنْ أريد الإخراج عن تناول اللفظ فلا إخراج؛ لأن التناول باق بعد، وإن أريد بالإخراج المنع عن الدخول فمجاز، ينبغي الاحتراز عنه في اقتناص التعاريف بالحد. فثبت أن الاستثناء هو منع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه.

ثم إن العلماء اختلفوا في الاستثناء، هل هو بيان تغيير أو تفسير على مذهبين.

المذهب الأول:

ذهب أكثر الشافعية إلى أن الاستثناء بيان تفسير كالتخصيص، وإنما قالوا ذلك بناءً على أن العام عندهم دليل فيه شبهة، فيحتمل الكل والبعض على حد سواء، فبيان إرادة البعض يكون تفسيراً، فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيراً عندهم، إلاّ أنّ الاستثناء لمَّا كان غير مستقل كان

---

(١) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٢٠.

وَاخْتَلَفُوا فِي كَيْفِيَّة عَمَلِ الاسْتِثْنَاءِ أيْضاً.
فَقَالَ أصحابُنا رحمهمُ اللهُ: الاسْتِثْنَاءُ يمْنعُ التكلُّمَ بحكْمِه بِقَدْرِ المستَثْنى، فَيكونُ تكلُّماً بالباقي بَعْده.

لا بد من اتصاله، والتخصيص لمّا كان مستقلاً فيجوز فيه التراخي.

المذهب الثاني:

ذهب الحنفية إلى أنّ الاستثناء بيان تغيير كالتخصيص، لأنّه يغير موجب صدر الكلام كماذكرنا إذ لولاه لشمل الكل. وبناءً على هذا: يكون كلاهما تغييراً فلا يجوز إلاّ موصولاً.

وهو قول المحققين من أصحاب الشافعي رضي الله عنه أيضاً. قال الإمام التفتازاني رحمه الله في كتاب التلويح[1]: وأقوال المحققين من أصحاب الشافعي رضي الله عنه على أن الاستثناء مجموع الأفراد لكن لا يتعلق الحكم إلاّ بعد إخراج البعض، وسائر أنواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان دلالة على أن المراد البعض اهـ.

(واختلفوا) أي العلماء (في كيفية عمل الاستثناء أيضاً) على قولين.

(فقال أصحابنا) الحنفية (رحمهم الله: الاستثناءُ يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى) أي أنَّ موجب الاستثناء انعدام الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به، بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت، فإن الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له، لا لأنَّ الغاية توجب نفي الحكم عما وراءها وبناءً عليه (فيكون) الاستثناء (تكلماً بالباقي بعده) أي بعد أداة الاستثناء ويمتنع التكلم مع حكمه معاً.

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٢٠.

وقال الشافعي رحمه الله: الاسْتِثناءُ يَمنعُ الحُكْمَ بطَريق المعَارَضةِ بمنْزِلَةِ دليلِ الخصوُص كما اخْتَلفُوا في التعْلِيقَ على مَا سَبَق.

(وقال الشافعي رحمه الله: الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة) أي أن موجب الاستثناء امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض، بمعنى أن أول الكلام إيقاع للكل، لكنّه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض، فيكون (بمنزلة دليل الخصوص) فإن امتناع حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض، وهو دليل الخصوص.

ثم إن أصل الخلاف في الاستثناء هو اختلافهم في التعليق بالشرط وإلى هذا أشار المنصف الأخسيكثي رحمه الله بقوله (كما اختلفوا في التعليق على ما سبق) فإن التعليق عند الشافعية لا يخرج الكلام من أنْ يكون إيقاعاً، بل يمتنع وقوعه لمانع، وهو التعليق أو عدم الشرط فكذا الاستثناء.

أما عند الحنفية: فإن التعليق يخرج الكلام من أن يكون إيقاعاً، فيمتنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء.

وقد دلّ على هذا الأصل المختلف فيه أجوبة الفريقيين على مسائل تتعلق بالاستثناء واختلافهم فيها، وهو غير منقول عن السلف أو عن أحد من الأئمة.

بيـانـه:

آية القذف: فإن الإمام الشافعي رضي الله عنه جعل قوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ ﴾[1] معارضاً لصدر الكلام فقال[2]: إنه تعالى استثنى التائبين من

---

(١) سورة النور آية/ ٥.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٢٤٧، ٢٤٨، نقلاً عن الإمام الشافعي رحمه الله.

جملة القاذفين، فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما أثبته صدرُ الكلام بطريق المعارضة، وصدر الكلام أَمْرٌ بالجَلْد، ونهيٌ عن قبول الشهادة، وتسميةٌ بالفسق، قال تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ ﴾[1]. فيصير الاستثناء نفياً على خلافه، ويصير كأنّه قال: إلا التائبين فإنهم ليسوا بفاسقين وتقبل شهادتهم ولا يُجلَدون، فتبقى صفة الفسق ورد الشهادة به، وكان ينبغي أن يسقط الجَلْد بالتوبة أيضاً كرد الشهادة إلاّ أن رد الشهادة من حقوق الله تعالى، فيشترط لسقوطه التوبة إليه لا غير، فإذا تاب سقط كما إذا تاب عن شرب الخمر ونحوه. وحَدُّ القذف خالص حق العبد، أو حقُ العبد فيه غالب على أصل الشافعي رحمه الله حتى يجري فيه التوارث والعفو عنده، فيشترط في سقوطه التوبة إلى العبد بعد التوبة إلى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة إلى الله عز وجل، كالمظالم لا تسقط بمجرد التوبة إلى الله تعالى بدون إرضاء أربابها، حتى إذا تاب إلى المقذوف واعتذر فعفا عنه المقذوق سقط أيضاً كالقصاص ا هـ.

وجعل الحنفية الاستثناء في آية القذف استثناء منقطعاً، وتصير «إلاّ» بمعنى لكن إن تابوا من قِبل أن التائبين هم القاذفون، فتعذر حمل إلاّ على حقيقتها، فإن التائب لا يخرج من أن يكون قاذفاً، وإن كان محمولاً على حقيقة الاستثناء فهو استثناء بعض الأحوال، أي أولئك هم الفاسقوق في جميع الأحوال إلاّ أن يتوبوا، فيكون هذا الاستثناء توقيتاً بحال ما قبل التوبة، فلا تبقى صفة الفسق بعد التوبة، لانعدام الدليل الموجب لا لمعارض مانع.

حجة الشافعية على أنّ الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة.

---

(١) سورة النور آية/ ٥/ .

احتج الشافعية إلى ما ذهبوا إليه بدلالة الإجماع والمعقول.

الحجة الأولى:

دلالة الإجماع: أجمعَ أهلُ اللغة العربية على أنّ الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات.

مثـالـه:

كلمة التوحيد: وهي «لا إله إلاّ الله» قالوا: هذه الكلمة وضعت للتوحيد ومعناه النفي والإثبات، فإن موجبَ آخر الكلام يخالف موجب الصدر، فثبت إن للاستثناء حكماً وضع له يعارض به حكم المستثنى منه؛ لأن قوله «لا إله» نفي للألوهية عن غير الله، وقوله «إلاّ الله» إثبات للألوهية للهِ عز وجل وبهاتين الصفتين صارت هذه الكلمة كلمة الشهادة والتوحيد بإجماع، ولو كان الاستثناء تكلماً بالباقي بعد الثنيّا كما هو عند الحنفية لكان نفياً لغيره لا إثباتاً له، ولما كانت هذه الكلمة كلمة التوحيد.

بيـانـه:

أن الاستثناء إذا جعل داخلاً على التكلم ليمنع البعض صار كأنه لم يتكلم بالإثبات وإنما تكلم بالنفي على الاطلاق، أقصد نفي الألوهية عن غير الله لا إثبات الألوهية له عز وجل، وهذا لا يكون توحيداً، ولا يتحقق معنى التوحيد في هذه الكلمة إلاّ أذا جعل معناه «إلاّ الله فإنّه إله» لكن حذف هذا اختصاراً لدلالة الصدر عليه. كما إذا قلت: «لا عالم إلاّ زيد»؛ لأن معناه «فإنه عالم» إذ المقصود من هذا الكلام تمدّح زيد بأنه لا نظير له في العلم، ولا يتحقق هذا المعنى إلا بهذا التقدير.

ولو جعل الاستثناء تكلماً بالباقي بعد أداة الاستثناء لا يحصل هذا

المقصود أصلاً ولا يفيد إلا نفي العلم عن غيره لا إثبات العلم له وهذا غير مقصود.

الحجةُ الثانية:

دلالةُ المعقول: يدل العقل على أنّ الاستثناء لا يمنع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لبقائه صيغة، وإذا انتفى التكلم صيغةً انتفى حكمه ضرورةً إلاّ لمانع؛ لأن بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول، وانتفاء الدليل يدل على انتفاء المدلول إذا لم يمنع عنه مانع. والمانع في مسألة الإستثناء هو المعارضة الواقعة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر المسثنى، فامتنع الحكم لهذا مع قيام التكلم حقيقة ومثل هذا سائغ في المعاملات الشرعية كالبيع بشرط الخيار، وكالعام المخصوص فإنه يمنع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض له وهو دليل الخصوص، ثم إنّ المعارضة في الاستثناء إنْ كانت من جنس الأول تدافع الحكم في المقدار الذي وقع فيه التعارض فيبطل من غير اعتبار معنى آخر. وإنْ كانت المعارضة من خلاف جنس الأول احتيج إلى اعتبار معنى، ولنقتصر في الكلام على أصل الاستثناء، واختلاف العلماء فيه، على هذا القدر، ومن أراد التوسع في ذلك فعليه مراجعة كتب الفروع، بقي احتجاج الحنفية على أن الاستثناء يمنع التكلم والحكم معاً، وإنه تكلم بالباقي بعد الثنيا وسيأتي الكلام عليه في موضعه بعد صفحات إن شاء الله تعالى.

(فصار عندنا) أي عند الحنفية (تقدير قول الرجل «لفلان عليَّ ألف إلاّ مائة») كأنه قال له عليَّ تسعمائة وكأنه لم يتكلم بالألف في حق لزوم المائة. وإلى مثل هذا ذهب الإمام الغزالي رحمه الله: قال عبد العزيز

وعنده إلاّ مائة فإنها لَيْسَتْ عليَّ، وعلى هذَا: اعتُبِرَ صَدْرُ الكلام في قوله عليه الصلاة والسلام «لا تبيعُوا الطَّعامَ بالطعامِ إلاَّ سَواءً بسَواء» عاماً في القليل والكثير، لأنَّ الاستثناءَ عارضه في المكيل خاصة فبقي عاماً فيما وراءه.

البخاري رحمه الله[1]: وكأنَّ الغزالي مال إلى هذا القول، فإنّه ذكر في المستصفى: أنَّ كل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيّره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء فيجعله متكلماً بالباقي لا أنه يخرج من كلامه ما دخل فيه، فإنه لو دخل فيه لما خرج اهـ.

(و) صار (عنده) أي عند الإمام الشافعي رضي الله عنه (إلاّ مائة) كأنه قال (فإنها ليست عليّ) فلا تلزمه المائة للدليل المعارض لأول الكلام.

(و) بناء (على هذا) الأصل المتقدم في الاستثناء (اعتبر) الإمام الشافعي رضي الله عنه (صدر الكلام في قوله عليه الصلاة والسلام «لا تبتعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»[2] عاماً في القليل والكثير) أي فيا يدخل تحت الكيل وهو الكثير وفيما لا يدخل تحت الكيل وهو القليل، كبيع حفنة من القمح بحفنتين، فإن معنى الحديث عنده: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا طعاماً مساوياً لطعام مساوٍ، فإن لكم أن تبيعوهما؛ وذلك؛ لأنّ الطعام اسم جنس وقد دخل عليه لام التعريف فأفاد استغراق الجميع، فلما استثنى المساوي امتنع الحكم فيه بطريق المعارضة؛ (لأنّ الاستثناء عارضه في المكيل خاصة فبقي عاماً فيما وراءه) أي فيما وراء المساوي، لأنه

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/٢٤٦، نقلاً عن مستصفى الغزالي.

(٢) أخرجه مسلم/١٠٩٥، وأحمد ٦/٤٠١، والطبراني في الكبير ٢٠/١٠٩٥، والبيهقي ٥/٢٨٣.

قلْنا: هَذا اسْتِثناءُ حَال، فَيكُونُ صَدْرُ الكَلامِ عَاماً في الأحْوالِ، وَذلك لا يَصْلُحُ إلاّ في المِقْدار.

احتجَّ أصحابُنا رحمهم الله

داخل تحت الصدر، فتثبت الحرمة فيه ولو كان قليلاً دون نصف صاع.

(قلنا) لما كان الاستثناء عندنا تكلماً بالباقي بعد الثُّنْيَا عملاً بحقيقة الاستثناء جعلنا (هذا) أي الاستثناء في الحديث (استثناء حال فيكون صدر الكلام عاماً في الأحوال) فصار كأنّه قال: «لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الأحوال من المفاضلة، والمجازفة، والمساواة، إلا في حالة المساواة (وذلك) أي تحقق هذه الأحوال (لا يصلح إلا في المقدار) أي الكثير الذي يدخل تحت الكيل؛ لأنّ المراد من المساواة في الحديث؛ المساواة الشرعية بدليل العرف فإنّ الطعام لا يباع في العادة إلا كيلاً، وبدليل الحكم، فإنّ اطلاق ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسوّى وهو الكيل بالإجماع بدليل قوله عليه الصلاة والسلام في رواية عنه «كيلاً بكيل» فثبت بهذا أن صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل، وصار كأنه قيل: لا تبيعوا الطعام بالطعام الذي من شأنه أن يباع كيلاً إلا سواء بسواء وبناء عليه لا يصح الاستدلال بهذا الحديث على حرمة بيع الحفنة بالحفنتين عند الحنفية.

حجةُ الحنفية:

(احتج أصحابُنا رحمهم الله) إلى ما ذهبوا إليه من أنّ الاستثناء يمنع الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له، وأنه تكلم بالباقي بعد الثُّنْيَا، بحجج ثلاثٍ النص، والإجماع، والدليل المعقول.

بقوله تعالى ﴿ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾ فالخمسون يعـارض العدد المثبت بالألـف لا بحكمـه مع بقـاءِ العَـددِ؛ لأنَّ الأَلَـفْ متى بقيتْ الفـاً لا تصلُح اسمـاً لِمـا دوُنهـا، بخلاف العـام، كاسم المشركيـن إذا خـصّ منه نـوعٌ كانَ الاسمُ واقعـاً على البـاقي بـلا خلَـل.

أما النص فـ(بقوله تعالى: ﴿ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾[1] فالخمسون يعارض العدد المثبت بالأَلْف) في صدر الكلام (لا بحكمه مع بقاء العدد؛ لأَنَّ الأَلْف متى بقيت أَلْفاً لا تصلُح اسماً لما دونها) والمعنى أن المنعَ بطريق المعارضة كما هو مذهبُ الشافعي رضي الله عنه إِنّما يتحقق في الحال لا في الأخبار الماضية والمستقبلية، وهنا في الآية يخبرُ الحق سبحانه وتعالى عن زمن مضىٰ: وهو لَبْثُ نوح عليه السلام في قومِهِ قَبْل الطوفان، ولو جوّزنا المنعَ بطريق المعارضة لَلزِم الكذبُ إما في المستثنى منه أو المستثنى تعالى الله عن ذلك عُلواً كبيراً. وهذا (بخلاف العام كاسم المشركين) في قوله تعالى: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾[2] (إذا خص منه نوع) كالمستأمن حيث خص بقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ ﴾[3] (كان الاسم واقعاً على الباقي) من أفراد العام؛ لأنَ لَفظ المشركَين حقيقة في الباقي من حيثُ التناوُل (بلا خلل).

وأمـا الإجمـاع:

فهو إجماعُ أهل اللغة قاطبةً على أنّ الاستثناء استخراجٌ، وتكلمٌ

---

(١) سورة العنكبوت آية/ ١٤.

(٢) سورة التوبة آية/ ٥.

(٣) سورة التوبة آية/ ٦.

. . . .

بالباقي بعد الثُّنْيَا. كما وردَ عنهم أيضاً أنَّ الاستثناءَ من النفي إثباتٌ ومن الاثبات نفي، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وإذا ثبتَ الوجهان - أيْ مَا قالوا إنه استخراج وتكلم بالباقي، وأنه إثبات ونفي - وجب الجمع بينهما؛ لأنَّه هو الأصلُ فقلنا: إنّه استخراج وتكلمٌ بالباقي بعد الثنيا بوضعه أيْ بحقيقته، وإثباتٌ ونفي بإشارته؛ لأنّ الاثباتَ والنفيَ غيرُ مذكورين في المستثنى قصداً، لكنْ لَمَّا كان حكمُه على خلاف حكم المستثنى منه ثبتَ ذلك ضرورةَ الاستثناء؛ لأنَ حكمَ الإثبات يتوقفَ بالاستثناء كما يتوقفُ بالغاية، فإذا لم يبق بعده ظهر النفي، لعدم علَّة الاثبات فسُمي نفياً مجازاً.

ومَعنى الاستخراج أنَّه يستخرجُ به بعض نص الكلام عن أنْ يكون موجباً، ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لا أنَّه يستخرج به بعض حُكم الجملة بعد ثبوت الكلام، وهذا لأنَّ الاستثناء بيانٌ بالاتفاق، وإنَّما يكون بياناً إذا جعل المستثنى غير ثابت من الأصل كالتخصيص، لما كان بياناً لم يكن المخصوص ثابتاً من الأصل إلاّ أنّ الاستثناءَ تَعرُّضٌ للكلام فيتبيَّن به أنَّ بعَضه غيرُ ثابت، والتخصيص تُعرُّفٌ للحكم بنص آخر بخلافه اهـ.

وأَمَّا المعقولُ: فبيانُه مِن ثلاثةِ أوجُه:

الوجُه الأول:

أنّ ما يمنعُ الحكمُ بطريق المعارضة يستوي فيه البعضُ والكل كالنسخ، فإنّ نسخَ الكل جائز كنسخ البعض، ولم يستو البعضُ والكل ههنا، فإنّ الاستثناءَ المستغرقَ باطل، فعرفنا أنّه ليس بمعارضة وتصرف في الحكم بل هو تصرفٌ في الكلام بجعلهِ عبارةً عما وراء المستثنى، قال

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٢٥٤، ٢٥٥.

. . . .

عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: ألا ترى أنّه لو تصوِّر بعد الاستثناء بقاءُ شيء يجعل الكلام عبارةً عنه صحَّ الاستثناء وإنْ لم يبق من الحكم شيء، بأن قال: عبيدي أحرار إلاّ سالماً وبزيغاً وفرقداً، وليس له عبيدٌ سواهم، أو قال: نسائي طوالقُ إلاّ زينب وعمرة وفاطمة، وليس له امرأة غيرهن فإنّ الاستثناء يصحّ، ولو كان تصرفاً في الحكم بطريق المعارضة لم يصح، لأنّه يصيرُ استثناء الكل من الكل ا هـ.

الوجْهُ الثاني:

أنَّ دليلَ المعارضة، يسْتبدُّ بنفسه مثل دليل الخصوص؛ لأنَّه إذا لم يستقلْ لا يصلُح دافعاً للحكم الثابت بالكلام المستقل، والاستثناءُ غيرُ مُستقل بالاتفاق لافتقاره في إفادة المعنى إلى أول الكلام، وإذا كان كذلك لا يصلحُ أَنْ يكون معارضاً؛ لفوات شرطِ المعارضة. وهو تساوي المتعارضين في ذاتيهما في القوة، بخلاف دليل الخصوص فإنَّه لاستقلاله بنفسِه يصلُحُ أنْ يكون معارضاً.

الوجْهُ الثالث:

أنَّ الاستثناءَ تكلمٌ بالباقي بعد الثُّنْيَا، والتكلّمُ من غير أنْ يكون له حكم أصلاً، أو من غير أن ينعقد لحكم جائز كطلاق الصبي واعتاقه، فإنهما لم ينعقدا للحكم أصلاً، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2]: وإذا كان كذلك جاز أَنْ يكون الاستثناءُ من قبيل الممتنع لمعارض كما قاله الشافعي رحمه الله، ومن قبيل مالا انعقادَ له للحكم أصلاً كما قلنا، فوجبَ الترجيحُ.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٢٥٥.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٢٥٧.

ثُـم الاسْتِثنَـاءُ نَـوْعَـان:
مُتصلٌ: وهوُ الأصْلُ، وتَـفْسيرُه ما ذَكَرْنـا.
ومُـنْفصل: وهُو ما لا يصلُـحُ اسْتخراجُـهُ مِن الأوّل؛ لأنَّ الصَّـدرَ لَمْ يتناوَلـهُ فَيجعل مستثنى مُجازاً، قالَ تعالى: ﴿ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ

بيان الترجيح:

أنَّ الاستثناءَ متى جُعل معارضاً في الحكم كما قاله الشافعية لزِم اثباتُ ما ليس سن محتملات اللفظ به وذلك لا يجوزُ، فإنّه إذا جُعل معارضاً بقي التكَلّمُ مع حكمه، أو منعقداً لحكمه في صدرِ الكلام ثم لا يبقى مِن الحكمِ إلا بعضه بالاستثناء، وذلك البعض الباقي لا يصلحُ حكماً لكل التكلم بصدر الكلام؛ لأنَّ دلالته على تمام مسماه بالوضع لا على بعضه، بل لا يَحتمِلُ غير مسماه أصلاً في بعض المواضع كأسماء الأعداد، فإنَّ اسم الألْف مثلاً لا يقع على غيره بطريق الحقيقة، ولا يحتمله أيضاً بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسعمائة أصلاً، ومتى جُعل تكلماً بالباقي بقيتْ صورةُ التكلم في المستثنى غيره وجب لحكمه وهو جائز من غير لزومِ فسادِ فكان القولُ به أولى ا هـ.

(ثم الاستثناء نوعان) النوع الأول:

(متصل): وهو الاستثناء الحقيقي، (وهو الأصل، وتفسيره ما ذكرنا) من أنه تكلم بالباقي بعد الثُّنْيَا.

(و) النوعُ الثاني:

(منفصـل) وهـو الاستثنـاء المجـازي المنقطـع (وهـو مـالا يصلُـحُ استخراجُه من الأول؛ لأن الصدرَ لم يتناولْه، فيجعل مستثنى مجازا)، ويكون بمعنى «لكن» أو بمعنى العطف (قال تعالى) حكاية ﴿ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ أيْ لكنْ رب العالمين.

﴿ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[1] «أي لكن رب العالمين» الذي خلقني، وقال تعالى: ﴿ لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا ﴾[2] أي لكن سلاما، وقال تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ﴾[3] قيل[4]: إنه بمعنى العطف ولا الذين ظلموا، وقيل: بمعنى لكن أي لكن الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ا هـ.

الأصلُ في الاستثناء:

والأصل فيه: الحقيقي، ولا يُعدَل عنه إلى المجازي إلا عند تعذر العمل بالحقيقي، لذا لم يَحملْه جمهورُ العلماء على المنفصل إلا عند تعذّر المتصل كقوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ ﴾[5] فإنه يتعذر حملُه على حقيقة الاستثناء، لأنَّه إذا حُمِل عليه كان في معنى التوقيت فيتقرر به حكُم التنصيف الثابت بصدر الكلام، فعرفنا أنه بمعنى لكن وإنه ابتداء حكم: أي لكن إنْ عفا الزوج بإيفاء الكل أو المرأة بالإسقاط فهو أقربُ للتقوى ا هـ.

كذا ذكره شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[6].

* * *

(١) سورة الشعراء آية/ ٧٧.
(٢) سورة مريم آية/ ٦٢.
(٣) سورة البقرة آية/ ١٥٠.
(٤) انظر أصول السرخسي ٢/ ٤٢.
(٥) سورة البقرة آية/ ٢٣٧.
(٦) انظر أصول السرخسي ٢/ ٤٣.

المبحث الرابع
في بيــان الضــرورة

وأمَّـا بيـانُ الضرورة: فهو نوع بيانٍ يَقَـعُ بما لمْ يُوضَعْ له، وهذا أربعةُ أنواع:

منه: ما يكـونُ في معنى المنْطُوق كَقَـوْلِه تعالى: ﴿ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ﴾ صدر الكلام أَوْجَبَ الشرْكَة، ثم تخصيصَ الأُمِّ بالثُلُث دَلّ على أنّ الأبَ يَسْتَحقُ البـاقي، فصـارَ بَيانـاً بِصَدِر الكلام لا بِمْحضِ السُـكوْتِ.

المبحـث الرابـع
فـي بيـان الضــرورة

(وأمّا بيان الضرورة: فهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له) في الأصل (وهذا أربعةُ أنواع).

النوع الأول:

(منه) وهو (ما يكون في معنى المنطوق) بأن يَتنزَّل منزلة المنْصوص عليه في البيان (كقوله تعالى: ﴿ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ﴾[1]) فإنّه لما أضاف الميراث إليهما في (صدر الكلام أوجبَ الشركة) بينهما (ثم) بيّن(تخصيص الأم بالثُلث دلَّ) ذلك (على أنَّ الأبَ يستحق الباقي، فصار بياناً بصدر الكلام لا بمحض السكوت) فكأنّه قيل: فلأمّه الثُلث ولأبيه

---

(١) سورة النساء آية / ١١/ .

وَمِنهُ ما ثَبَتَ بِدلالَةِ حَال المُتَكِّلم، نَحْوَ سُكُوتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْـدَ أَمْرٍ يُعايِنُـهُ عَن التغيير يَـدلُّ على حقيَّـتِهِ، وَفي مَوْضِعَ الحـاجَةِ إلـى البيان: يـدّل على البيان مثل سكوتِ الصحابـةِ رحمهم الله عن تقويم مَنفَعـةِ البـدن في ولَـد المغـرْور.

الباقي، فحصل بالسكوت بيان المقدار، قال شمس الأئمة السرخسي الله في أصوله[1]: فلا يحصلُ هذا البيان بترك التنصيص على نصيب الأب، بل بدلالة صدرِ الكلام فيصيرُ نصيبُ الأب كالمنصوص عليه.

وعلى هذا قال أصحابُنا في المضاربة: إذا بيّن ربُ المال حصةَ المضارب من الربح، ولم يُبيّن حصةَ نفسه جاز العقدُ قياساً واستحساناً؛ لأنَّ المضاربَ هو الذي يستحقُ بالشرط وإنما الحاجة إلى بيان نصيبه خاصة وقد وجد، ولو بيّن نصيبَ نفسه من الربح ولم يُبيِّن نصيبَ المضارب جاز العقدُ استحساناً؛ لأنّ مقتصى المضاربة الشركة بينهما في الربح فببيان نصيب أحدهما يصيرُ نصيبُ الآخر معلوماً، ويجعلُ ذلك كالمنطوق به فكأنَّه قال: ولكَ ما بقي ا هـ.

(و) النـوعُ الثـاني:

(منـهُ) وهو (ما ثبت بدلالـة حال المتكـلِّم) يُسمى متكلمـاً مجـازاً؛ لأنَّ سكوتـه يجعـلُ بمنزلـة الكـلام لدلالـة حـاله. (نحـو سـكوتِ صـاحب الشرع عنـد أمـرٍ يعـاينه عـن التـغيير) يكـون بيانـاً منـه و(يـدلُ على حقيَّتـهِ) باعتبـار حـاله (وفـي موضـع الحـاجة إلـى البيـان يـدلُّ علـى البيـان)؛ لأنَّ البيـانَ واجـبٌ عنـد الحـاجة إلـى البيـان (مثـل سكوت الصحابة رحمهم الله عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور) أي

---

(١) انظر أصول السرخي ٢/ ٥٠.

كسكوتهم عن بيان قيمة الخدمة للمستحق على المغرور، يكونُ دليلاً على نفيه بدلالة حالهم.

أمّا الأول: وهو سكوتُ صاحب الشرع: فبيانُه في مشاهدة النبي ﷺ لبَيَانات الناس ومعاملاتهم ومآكِلهم ومشاربهم التي كانوا يعتادونها واقرارُه عليها فلو لم تكن صحيحةً لَمَا أقرهم عليها؛ لأَنَّ الله تعالى قَد وصفَ نبيَّه محمداً ﷺ بالأمرِ بالمعروف والنهي عن المنكر بقوله: ﴿ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾[1].

وأمّا الثـاني: وهو سكوتُ الصحابة رضي الله عنهم، فبيانُه فيمن وطأ أمرأةً معتمداً على مُلْك يَمين أو نكاحٍ على ظن إنها حرةٌ فولَدَتْ منه، ثم استحقت، فولدُه هذا حرٌ بالقيمة، وقد حَدثَت هذه المسألةُ في زمن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه وخلافته، وكان ذلك بمحضرٍ من الصحابة فحكموا بردِّ الجارية على مولاها، ويكون الولدُ حراً بالقيمة وبوجوب العقر، وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدن ولد المغرور، ووجوبها للمستحق على المغرور، فيكونُ سكوتُهم دليلاً على أنَّ المنافع لا تضمن بالإتلاف المجرد عن العقد وعن شُبهة العقد بدلالةِ حالهم، قال شمس الأئمة السَرخسي رحمه الله[2]: وكانت هذه أوَّلَ حادثة وقعتْ بعد رسول الله ﷺ مما لم يسمعوا فيه نصاً عنه فكان يجبُ عليهم البيانُ بصفة الكمال، والسكوتُ بعد وجوب البيان دليلُ النفي ثم قال: وعلى هذا قلنا: البكْرُ إذا بلَغها نكاحُ الولي فسكتتْ يجعل ذلك اجازةً منها باعتبار حالها، فإنها تستحي فيجعل سكوتُها دليلاً على جواب يحول الحياءُ بينها وبين التكلم به

(١) سورة الأعراف آية/ ١٥٧.
(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ٥١.

وَمِنْهُ مَا ثَبَتَ ضَرورَةَ دَفْعِ الغَرَرِ، مثل سُكُوتِ الشَّفيعِ، وسَكُوتِ المولَى حِينَ يَرى عَبدَه يبيع ويشتري.

وهو الإجازة التي يكون فيها إظهارُ الرغبة في الرجال، فإنها إنما تستحي من ذلك ا هـ.

(و) النوع الثالث:

(منه) وهو(ما ثبت ضرورة دفع الغرر) والضررْ عن الناس، وبهذا يكونُ سكوُته بمنزلة التنصيص منه (مثل سكوت الشفيع) عن طلب الشفْعة بعد العلم بالبيع، يجعلُ اسقاطاً للشُفعة، ويكونُ بمنزلة التنصيص منه على الإسقاط دفعاً للضرر والغرر عن المشتري؛ لأنَّه لو لم يجعلْ سكوته اسقاطاً لحقّه لامْتنع المشتري من التصرف، أو نقضَ الشفيع عليه تصرفَه، فيعتبرُ سكوتهُ بياناً وإنْ كان السكوتُ غير موضوع للبيان في الأصل.

(و) كذلك (سكوتُ المولى حين يرى عبدَه يبيع ويشتري) يكون إذناً له في التجارة، لأنَّا لو لمْ نعتبرْه كذلك لأدَّى إلى الضرر والغرر، فلِدفعِ الضرر والغرر يجعل سكوتُه بمنزلة الإذن الصريح في التجارة.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[١]: ولهذا لم يَصح الحجرُ الخاص بعد الإذن العام المنتشر، والناسُ لا يتمكنون من استطلاع رأي المولىٰ في كل معاملةٍ يعاملونه مع العبد، وإنّما يتمكنون من التصرف بمرَأى العين منه، ويستدلون بسكوته على رضاه، فجعلنا سكوتَه كالتصريح بالإذنِ لضرورة دفعِ الغرور ا هـ.

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٥١.

وَمِنهُ ما ثبتَ لِضَّرورةِ كَثْرةِ الكَلام، مِثل قَوْلِ عُلَمائنا رَحمهَم اللهُ فيمنْ قَال: لِفلان عليَّ مائةٌ ودرهم أو مائة

قال عليه الصلاة والسلام: «لا ضررَ ولا ضِرارَ في الإسلام»[1]. وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً «من غشنا فليس منا»[2].

وقال الشافعي رضي الله عنه[3]: لا يكونُ إذناً؛ لأنَّ سكوتَه عن النهي محتملٌ قد يكون للرضاء بتصرفه، وقد يكونُ لِفرطِ الغيظ وقلّة الالتفاتِ إلى تصرفه لعلمِه أنه محجورٌ عن ذلك شرعاً، والمحتمَل لا يكون حجةً، كما رأى إنساناً يبيعُ مالَه فسكت ولم يْنهه لا ينفذُ ذلك التصرف بسكوتِه. ا هـ.

الجــواب: إنّ السكوتَ ولو كان محتملاً إلاّ أَنَّ دليلَ العُرفِ يرجحُ جانب الرضاء، فالعادةُ أَنَّ من لا يرضى يظهر النهيَ إذا رآه يتصرف ويؤدبَّه على ذلك، وربَّما يستحق عليه شرعاً لدفع الضرر والغرر قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[4]: فبهذا الدليلُ رجحنا جانبَ الرضاء لدفع الضررِ عن المشتري ا هـ.

(و) النـوعُ الـرابـع:

(منهُ) وهو(ما ثبت لضرورةِ كثرةِ الكلام) أيْ طوله (مثل قولِ علمائنا) الحنفية (رحمهم الله فيمن قال: لِفلانٍ عليَّ مائةٌ ودرهمٌ أو) نحوُه

---

(١) رواه ابن ماجه برقم / ٢٣٤١، والحاكم ٢/ ٥٨.

(٢) رواه مسلم ١/ ٩٩ برقم/ ١٠١، والترمذي ٣/ ٦٠٦ برقم/ ١٣١٥، وأبو داود ٣/ ٢٧٠ برقم/ ٣٤٥٢، وابن ماجه ٢/ ٧٤٩ برقم/ ٢٢٢٤.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٢٩١.

(٤) المرجع السابق.

وقَفيز حِنطةِ، أنَّ العَطْفَ جعلَ بياناً وقَال الشَّافعي رحمة الله: القـولُ قولُه في بيان المائة كما إذا قال: لَـهُ علي مائـة وثـوبٌ.

كقوله (مائة وقفيز حنطة، أنَّ العطف جُعل بياناً) عادة؛ لأنَّ حذفَ تفسير المعطوف عليه وتمييزه في العدد متعارف إذا كان في المطعوف دليلٌ عليه، ضروروة طول الكلام، يقال: بعتُ هذا منك بمائة وعشرة دراهم، وبمائة وعشرين درهماً، وبمائة ودرهم، وبمائة ودرهمين، ويراد بالجميع الدراهم من غير فرق بين هذه الصور، فلمَّا صلُح عطفُ الدراهم على المائة في البيع مفسراً لها باعتبار العرف كذلك يصلُحُ عطفُه مفسراً لها في الإقرار أيضاً بخلاف عطف ما ليس بمقدّر مثل الثوب والشاة والعبد عليها حيث لم يجعلْ مفسراً لها؛ لأنَّ الموجبَ للحذف كَثرةُ الاستعمال التي هي من باب أسباب التخفيف، وهي إنّما تتحققُ في المقدَّر الذي ثبتَ ديْناً في الذمة حالاً أو مؤجلاً، كالمكيلات والموزونات بخلاف غير المقدِّر (وقال الشافعي رحمه الله: القولُ قولُه في بيان المائة كما إذا قال لهُ عليَّ مائةُ وثوب) اعلم أن الشافعي رضي الله عنه يوافق الحنفية في أَنَّ السكوتَ يجعلُ بياناً لضرورة الكلام، كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة، وكما في عطف العدد المقرر على المبهم، إنما الخلافُ في هذه المسألة: فعند الحنفية، هي مبنيةٌ على هذا الأصل، وعنده ليست كذلك.

وجـهُ قـول الشافعـي رحمـه الله:

«هو القياسُ: وهو إنَّه أبهم الإقرارَ بالمائة، وقولُه ودرهم ليس بتفسير له لأنَّه عطفَ عليه بحرف الواو والعطفُ لم يوضع للتفسير لغةً، ألا ترى أَنَّ من شرطِ صحة العطف المغايرة، حَتى لم يجزْ عطفُ الشيء على نفسه ومِن شَرط صحةِ التفسير أنْ يكون عين المفسر، فإذا لم يصلُحْ مفسراً بقيت

وإنّـا نَقُول: حذفُ المعْطُوف عليه متعارفٌ ضرورة كثْرة العَدد وطُول الكلام وذلك فيما يثبت وُجوبُه في الذمَّة في عَامة المعَاملات كالمكيل والموزوُنِ دوْن الثيَابِ، فإنها لا تثبتُ في الذِمَّـة إلاَّ بطَريق خَاصٍ وهوُ السَّلَم.

المائُة مجملةً فيكون القولُ قوله في بيانها كما في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد[1].

(و) وجهُ قول الحنفية:

(إنَّا نقول: حذفُ المعطوف عليه متعارفٌ ضرورةَ كثرة العدد وطول الكلام، وذلك فيما يثبتُ وجوبُه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون الثياب، فإنها لا تثبتُ في الذمة إلاّ بطريق خاص وهو السَلَم) أو ما كان في معناه كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجلاً لم تقع به العقود والمعاملات فهو غير مقدَّر، فلم يوجدْ فيه كثرةُ الاستعمالِ فبقيت المائة في قوله له عليّ مائة وثوب مجملة فرجع في تفسيرها إليه.

* * *

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٢٩٢.

المبحث الخامس
فـي بـيــان التبـديـل

وأمَّا بيانُ التبديل فالنسخ، فنقولُ: النسخُ في حَق صَاحِب الشَّرع بَيانٌ لمدةِ الحُكْمِ المطْلَق الذي كانَ معْلوْماً

المبحث الخامس
في بيـان التبديـل

(وأمَّا بيانُ التبديل فالنسخ) تعريفه: النسخَ لغةً: يُطلَق ويُراد به الإزالةُ يُقال: نَسَخت الشمسُ الظلَّ، أَيْ أزالَتْه، ويُراد به النقلُ أيضاً، يُقال: نَسْخت الكتابَ أي نَقلتُ ما فيه إلى آخره، ومنهُ المناسخات في المواريث؛ لانتقال المالِ من وارثٍ إلى وارثٍ، والأوْلى في الشرع أنْ يكـونَ بمعنى الإزالـة؛ لأنَّـه إزالةُ الحكم المنسوخِ بحكم لاحق ناسخٍ يقتضي خلافَ الحكم السابق.

ثم إنَّ النَسخَ في الاصطلاح مختلَفُ فيه بيْن العلماء قالَ صدرُ الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[1].

النسَخُ: هو أَنْ يَرِد دليلٌ شرعي متراخياً عن دليلٍ شرعي مقتضياً خلافَ حكمه.

وقيل: هو رفعُ الحكم الشرعي بدليلٍ شرعي متآخرٍ، فهو رفعٌ وإزالةٌ في حقنا بيانٌ محضٌ في حق الله تعالى لذا قال المصنف رحمه الله (فنقول: النسخُ في حق صاحب الشارع بيانٌ لمدة الحكم المطلَق الذي كان معلوماً

---

(١) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٣١.

عندَ الله تعالى، إلاّ أنّـه أطلَقه، فصـارَ ظـاهره البقـاء في حـق البشرَ، فكـانَ تَبْـديلاً في حقِّنا، بيانـاً مَحْضـاً في حقِّ صَاحب الشَّرع، وكـان كالقتل، فإنه بيانٌ محض للأجَل في حقِّ صاحب الشَّرْعِ، تغييرٌ وتبديلٌ في حقِّ القاتِل.

عند الله تعالى، إلاّ أنّـه أطلَقَهُ فصار ظاهِرُهُ البقاء في حق البشر، فكان تبديلاً في حقنا، بياناً محضاً في حق صاحبِ الشرع، وكان كالقتل، فإنَّه بيانٌ محضٌ لِلأَجَل في حقِ صاحبِ الشرع) قال تعالى: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾[1].

(تغييرٌ وتبديلٌ في حق القاتل)؛ لأنَّه هو المباشر لسبب الموت، حتى استوجبَ عليه القصاصَ إنْ كان عمداً، والدِّيةَ على عاقلته إنْ كان خطأً.

* * *

---

(١) سورة الأعراف آية/ ٣٤.

ومَحَلُّ النسخِ: حُكْمُ يَـكُونُ في نَفْسِهِ مُحْتَمِـلاً للوُجُـودِ والعـدم، لـم يَـلتَحق بــهِ ما يُـنافي النسـخَ والتَبديـلَ من تـوْقِيتٍ

المطلب الأول
فـي حكـم النسـخ

اعلم أَنَّ النسخَ جائزٌ عقلاً وواقعٌ شرعاً خلافاً لليهود، فعند بعضهم باطلٌ نقلاً، وعند بعضهم عقلاً.

ودليلنا: أَنَّ نكاح الأخوات كان مشروعاً في شريعة آدم عليه السلام، وبه حصل التناسلُ وقد ورَد في التوراة: أَنَّ اللهَ أمرَهُ بتزويج بناتِه من بنيه، وكذا الاستمتاعُ بالجزء كان حالاً لآدم عليه السلام، فإنَّ زوجته حواءَ كانت مخلوقةً من ضلعِهِ ثم انتسخَ ذلك بغيره من الشرائع، وكذا الجمعُ بين الأختين كان مشروعاً في شريعة يقعوبَ عليه السلام ثم انتسخَ ذلك في التوراة، وتَرك الختانِ كان جائزاً في شريعة إبراهيم عليه السلام ثم انتسخَ بالوجُوبِ في شريعة موسى عليه السلام. وبَعْدَ ثبوتِ كل هذا، يتبيَّن أنَّـه لا وجَـةَ إلى إنكارِه أبداً.

المطلب الثاني
فـي محـل النسـخ

(ومَحلُّ النسخ: حُكم يُكون في نفسه محتملاً للوجود والعدم لم يلتحقْ به ما يُنافي النسخَ والتبديلُ من توقيتٍ) وذلك مثل أن يقول الشارع: أحللتُ لكمْ هذا الشيءَ أنْ تفعلوه إلى سَنةٍ، فإن المنعَ عنه قبل مضي تلك

المدة لا يجوز، لأنّـه من البَدَاء والغلط، والشارعُ منزهٌ عنه، وليس لهذا مثالٌ من المنصوصات شرعاً؛ لأنَّ ما ثبتَ تاقيته نصاً لا يجري فيه النسخُ أصلاً (أو تأبيد) ومعنى التأبيد: دوامُ الحُكْم ما دامت دارُ التكليف لا طولُ المكث، (ثبتَ نصاً كقوله تعالى﴿ خَالِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾[1] أو) ثبت (دلالةً كدلالة قوله عليه الصلاة والسلام «لا نبيَّ بعدي)[2]، فإنَّه يدلُّ على أنَّ شَرعَه عليه الصلاة والسلام باقٍ إلى قيامِ الساعة، وما ثبتَ بهذا الطريق لا يَجري فيه النسخُ أيضاً.

وصفوةُ الكلام: أنَّ النسخَ لا يَجري في الأحكام العقلية والحسية، والأخبار الماضية والحالية والمستقبلية؛ لأنَّ نسخَ ذلك يؤديَ إلى كذبَ وجهلٍ بخلاف الإخبارَ عن حلِّ شيء أوحُرمته، كقول الشارعِ هذا حلالٌ وذاكَ حَرامَ، أو الأخبار التي أُريدَ بها الإنشاء أيْ الأمرُ والنهيُ كقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[3] أي تربصوا فإنَّ مثلَ هذا يُمكن أنْ يجَري فيه النسخُ.

واختلفَ الأصوليون في جواز نسخ ما لَحِقُه تأبيد، أوْ توقيتٌ مِن الأوامرِ والنواهي على مذهبين:

المذهب الأول:

مذهب جمهور الأصوليين. ذهبَ الجمهورُ منهمْ إلى جوازِه. وهوَ مذهبُ جماعةٍ من أصحابنا وأصحابِ الشـافعي رحمه الله، وهـو اختيـارُ صـدرِ الإسـلام أبي اليسر البزدوي رحمه الله.

(١) سورة النساء آية/ ٥٧.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) سورة البقرة آية/ ٢٢٨.

. . . .

المذهب الثاني:

مذهب بعض الأصوليين: ذهبَ أبو بكر الجصَّاص، والشيخُ أبو منصور الماتريدي، والقاضي الإمام أبو زيد الدبوسي وجماعةٌ من أصحابنا رحمهم الله إلى أنَّه لا يَجوز.

واتفقَ الفريقان على أنَّه لَوْ قال الشارعُ الصومُ واجبٌ مستمرٍ، أبداً لا يقبلُ النسخَ؛ لأَنَّ النسخَ في مثل هذا يُؤدي إلى الكذب والتناقضِ، فيفْهَمُ من هذا أنّ لفظ التأبيد قد يُطلقَ ويُرادُ به المبالغةُ في العُرف لا الدوام والاستمرار، كقول القائل: لازِمْ فلاناً أبداً، واجتَنبْ فلاناً أبداً، فإذا جاز هذا في العُرف فجائز أَنْ يكون ذلك في استعمال الشرع، وهذا تعليلٌ لمن قال بالجواز.

أمّا تعليلُ القائلِ بعدم الجواز، فلأنَّ نسخَ الخطاب المقيّد بالتأبيد أوْ التوقيتِ يُؤدي إلى التناقض والبَدَاء، لأنَّ معنى التأبيد أنَّه دائمٌ غيرُ منقطع، والنسَخُ يقطعُ الدوام فيكونُ دائماً وغَير دائم، وصاحبُ الشارع منزِّهٌ عن ذلك، وحملُ قوله تعالى «خالدين فيها أبداً»[1]، عن أهل الجَنة والنار، على المبالغة يُنسبُ إلى الزيْغ والضلال، فكذا في الأحكامِ الشرعية، إذْ لا فرقَ لدِلالة اللفظِ لغةً على الدوام في الصورتين.

والدليلُ على جواز النسخ قَبْلَ التمكُّن من الفعل ما رُوي أنَّ النبي ﷺ: «أمر بخمسين صلاة ليلةَ المعراج ثم نُسِخَ ما زاد على الخمسين»[2] فكان ذلك نسخاً قَبْل التَمكُّن من الفعل بعد عَقْد القلب عليه، وقد وُجِد العقد عليه من قِبَلِ النبي ﷺ فعَقْده على ذلك عَقْد لنا؛ لأنَّه ﷺ هو أصلُ هذه

---

(١) سورة التوبة آية / ٢٢.

(٢) رواه البخاري في بدء الخلق، ومسلم ١/ ١٤٥.

خِلاَفاً لِلمعْتَزِلة، وَلا خِلاَفَ بَيْن الجمْهُورِ أَنَّ القياسَ لا يَصلُح نَاسِخاً.

الأمة، فدّل ذلك على جَواز النسخ قَبْل التمكُّن من الفعل (خلافاً للمعتزلة)[1] كما مر.

والحديثُ مذكورٌ في الصحيحين، وهو من الأحاديثَ المشهورةِ التي تلقتها الأمةُ بالقبول فكان في معنى التواتر.

(ولا خلافُ بين الجمهور أَنَّ القياس لا يصلُحُ ناسخاً) اتفقَ الجمهورُ على أنَّ القياسَ المظنونَ لا يكونُ ناسخاً لشيءٍ، جَلياً كان القياسُ أو خفياً، وتمسكوا باتفاق الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، فإنهم أجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنةِ، وإنْ كانتْ السنةُ مِن الآحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين. «كدنا نقضي فيه برأينا وفيه سنةٌ عن رسول الله ﷺ»[2] وقال عَلِيٌّ رضي الله عنه، ولو كان الدينُ بالرأي لكان باطنُ الخفِّ بالمسح أولى من ظاهره، ولكني رأيتُ رسول الله ﷺ يسمحُ على ظاهرِ الخفِّ دونَ باطنِه»[3].

---

(١) المعتزلة: فرقة من الفرق الإسلامية، يحكّمون العقل ويسمون أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد ورئيس هذه الفرقة: واصل بن عطاء الغزال، تلميذ الحسن البصري رضي الله عنه، قرأ عليه العلوم والأخبار، وكان في أيام عبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك، فاعتزل واصل مجلس الحسن البصري فسمي هو واتباعه بالمعتزلة، واعتزالهم يدور على أربع قواعد أو خمس انظرها في كتاب الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤٣.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣٣٢ «حديث الجنين».

(٣) رواه أبو داود في الطهارة باب كيف المسح ١/ ٤١ برقم ١٦٢، وقال الحافظ ابن حجر وإسناده صحيح.

وقد نقلَ ابنُ حجر الهيثمي في كتابه «الفوائد الحَسان في ترجمة أبي حنيفة النعمان» عن ابن حزم قولَه: الحنيفةُ مجمعون على أَنَّ ضعيفَ الحديث عند أبي حنيفة أولى من الرأي[1].

والدليل على ذلك: بطلانُ الوضوء بحديث القَهْقهْة في الصلاة.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله[2]: فتأمل هذا الاعتناء بالأحاديث وعظيم جلالتها وموقعها عنده، ومن ثم قدَّم الأحاديث المرسلة على العمل بالرأي فأوجب الوضوء من القهقهة مع أنها ليست بحدث في القياس للخبر المرسل فيها، ولم يقل بذلك في صلاة الجنازة وسجود التلاوة اقتصاراً مع النص، فإنه إنما ورد في صلاة ذات ركوع وسجود ا هـ.

المطلب الثالث
في شرط النسخ

(والشَّرْطُ) في جَواز النسخ (التمكُّنُ مِن عقدِ القلب) عند أَكْثرِ الفقهاء وعامةِ أصحاب الحديث (دونَ التمكُّن مِن الفِعل) أيْ دون أنْ يَمضي زمانٌ يسَعُ الفِعل المأمورَ به بعد ما وصلَ الأمرُ إلى المكلَّفَ.

ثُم إنَّ الذي اشترط التمكُّنَ مِن الفعل لجواز النسخ جماهَيرُ المعتزلة، وإليه ذهبَ بعضُ الحنيفة كأبي بكر الجصاص، والشيخ أَبي منصور

(١) انظر حاشية نسمات الأسحار على شرح المنار لابن عابدين ص ١٩٨، ١٩٩.
(٢) نفس المرجع.

. . . .

الماتَريدي، والقاضي الإمام أبي زيد الدبوسي وبعض أصحاب الشافعي رحمه الله كالصيرفي، وبعض أصحاب الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه

صورةُ المسألة:

وصورةُ المسألةِ المختلفِ فيها ما إذا قيل: «صُومُوا غداً» ثم قيل قَبْلَ الفجر «لا تصوموا» فهيَ على الخلاف المذكور. وسببُ الاختلاف يَرجعُ إلى الاختلافِ في حُكم النسخ فحكمُ النسخ عند المعتزلة ومَن وافقهم بيانُ مُدة العمل بالبدن، لأنَّه هو المَقصود بالتكليف لحصول الابتلاء به، ولأنَّ النسخَ قبل التمكُّن مِن الفعل يكونُ مؤدياً إلى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمانٍ واحد، ضرورة أنَّ الآمر حكيم إذا أَمَر بشيءٍ دلّ على حُسنه وإذا نهى عن شيءٍ دلَّ على قُبحهِ، وهذا الاجتماعُ محال، فكان القول بجَواز النسخ الذي يؤدي إليه فاسداً، وكان هذا النسخ من باب البداء والغلط، والبَدَاءُ على الله تعالى لا يجوز. وحُكمُ النسخ عند عامة الحنفية وعامة العلماء: بيانُ مدة عمل القلب وحده تارةً، وعمل القلب مع البدن تارةً أخرى؛ لأنَّ الابتلاءَ كما يحصلُ بالفعل يحصلُ بالعقد أيضاً؛ لأنَّه عملُ القلب بخلاف هوى النفس كالعملِ بالجوارح فحسب.

استدلالُ الجمهور:

استدَّل الجمهور على أنَّ القياسَ لا يصلُحُ ناسخاً، بأنَّ ما تقدمَ على القياس المظنون الذي ينسخ به، إنْ كان قطعياً لا يجوز نسخُه به؛ لانعقادِ الإجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره، وتركِ الأضعف بالأقوى، وإنْ كان ظنياً فلا نسخَ أيضاً؛ لأنَّ العملَ بالمظنون المَتقدم إنَّما يثبتُ مشروطاً برجحانه على ما يعارضه وينافيه، إذ لو ترجَّح عَليه قياسٌ آخر بطل شرطُ العمل به، وخرجَ عن كونه مقتضياً للحكم. فيتبيَّن من القياس

الراجح أنَّ حكمَ المظنون المتقدم لم يكنْ ثابتاً، وإذ لا ثبوت له فلا رفْعَ ولا نَسخ.

ونُقل عن ابن العباس بن شريح من أصحاب الشافعي رضي الله عنه أنَّـه يجوزُ النسخ به؛ لأنَّ النسخَ بيانٌ كالتخصيص، فما جاز التخصيصُ به جازَ النسخُ به أيضاً. وكان أبو القاسم الأنماطي من أصحاب الشافعي رضي الله عنه لا يجوزُ ذلك بقياس الشبه ويجوِّز بقياس مستخرج من الأصول، لأنَّه في الحقيقة نسخُ الكتاب بالكتاب، ونسخُ السنة بالسنة، فثبوتُ الحكم بمثل هذا القياس يكونُ مُحالاً به على الكتاب والسنة، إذْ القياسُ تكثيرمحالّ النص.

قال عبد الغزيز البخاري رحمه الله[1]: وما ذكرهُ الأنماكيُ ضعيف؛ فإنَّ الوصفَ الذي يَـرُدُّ الفرع إلى الأصل المنصوص عليه مظنونٌ غيرُ مقطوع به بأنَّـة هو المعنىٰ في الحكم الثابت بالنص، حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعاً به بأنْ كان منصوصاً عليه بالكتاب أو السنة جاز النسخ فيه أيضاً كالنص ا هـ.

وما قاله ابنُ شريح منقوضٌ لثبوت الفَرق بين التخصيص والنسخ وعدم تساويها، فإنَّ التخصيص بيانٌ والنسخ رفعٌ وإبطال، بقيَ اختلافُهم في جواز كونِ القياسِ منسوخاً على أقوال وإليك بيانها:

اختـلافُ العلمـاء في جـواز كـونِ القيـاس منسوخـاً على مـذاهب:

المذهب الأول: ذهبَ بعضُ العلماء كالحنابلة، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة في قولٍ له إلى منع ذلك مطلقاً. ولهم في ذلك حجة.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف البزدوي ٣/ ٣٣٣. بتصرف.

حجة أصحاب المذهب الأول:

أنَّ القياس إذا كان مستنبطاً من أصلٍ فالقياسُ باق ببقاء الأصل. فلا يتصور رفعُ حكمِه مع بقاءِ أصله.

المذهب الثاني:

ذهبَ أبو الحسين البصري إلى جواز نسخِ القياس الموجود في زمن النبي ﷺ دون ما وُجِد بعده.

ثم قال: نُسخُ القياسِ في المعنى يجوزُ بنصٍ متقدم، وبإجماع، وبقياس نحو أَنْ يجتهدَ بعضُ الناس فيحرِّمَ شيئاً بقياس بعد ما اجتهد في طلب النصوص، ثم يظفر بنص بخلاف قياسه، أو يُجمعُ الأمةُ على خلاف قياسه، أو يظفر هو بقياسٍ أولى من قياسه الأول، فيلزمُ في كل الأحوال تركُ قياسه الأول، ولا يُسمى ذلك نسخاً؛ لأنَّ القياسَ الأول إنَّما عمل به بشرط أَنْ لا يعارضه قياسٌ أولى منه ولا نصٌ ولا إجماع قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: إنما يتم هذا على القول بأنَّ كل مجتهد مصيبٌ؛ لأنّه يقول: إنَّ هذا القياسَ قد تُـعُـبِّـدَ به ثم رُفع، فأمَّا من لا يقول كل مجتهدٍ مصيب فإنَّـه لا يقول قد تُـعُـبِّـدَبه فلا يمكن نسخ التعبُّـدِ به ا هـ.

المذهب الثالث:

وذهبَ عامةُ العلماء إلى أَنَّ القياسَ لا يكون منسوخاً كما لا يكون ناسخاً.

حجـة أصحـاب المـذهب الثـالث:

«أنَّ ما بعـد القياس قطعيـاً أو ظنيـاً يبيّـن زوالَ شرط العمـل بالقيـاس

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣٣٣.

وَكذا الإِجْماعُ عِنْدَ أَكْثَرِهِم، لأنَّ الإِجْماعَ عبارةٌ عَنْ اجْتِمَاع الآراءِ، وَلا مَدْخَلَ للرأيِ في مَعْرِفةِ نهايةِ وَقت الحُسْن والقبُحْ في الشَيءِ عِنْدَ الله تعالى.

المظنون، وهو رجحانُه لرجحان القاطع والظني المتأخر عنه، وإلاَّ لَمَا صلُح النسخُ المتقدم، وإذا زال شرطُ العمل به فلا حكمَ له فلا رفعَ ولا نسخَ.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] نقلاً عن الميزان: نَسخُ القياس لا يجوز بالقياس، ولا بدليل فوقَه لِما ذكرنا أنَّ النسخَ: انتهاءُ الحكم الشرعي، وبالدليل المعارض إذا كان فوقه يتبيَّن أنَّ ذلك القياسَ لا يصح، وإذا كان مثله لا يبطل حكم الأول ويعمل المجتهد بالثاني إذا ترجح عنده على ما مَرَّ اهـ.

(وكذا الإجماعُ) لا يجوز أنْ يكون ناسخاً للكتاب والسنة (عند أكثرهم) وهو قول الجمهور؛ (لأنَّ الإجماع عبارةٌ عن اجتماع الآراء، ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى) قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2]: ثم أَوانُ النسخ حالَ حياةِ رسول الله ﷺ؛ لاتفاقنا على أنْ لا نسخ بعده وفي حال حياته ما كان يَنعقد الإجماع بدون رأيه، وكان الرجوع إليه فرضاً، وإذا وُجد البيانُ منه فالموجبُ للعلم قطعاً هو البيانُ المسموعُ منه، وإنّما يكون الإجماعُ موجباً للعمل بعدَه ولا نسخَ بعده، فعرفنا أَنَّ النسخَ بدليل الإجماع لا يجوز اهـ.

---

(١) نفس المرجع.
(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣٣٤.

. . . .

أمَّا نسخُ الإجماعِ باجماعٍ مثله فهو جائز باتفاق العلماء بشرط أنْ يكونَ الإجماعُ الناسخُ مساوياً للمنسوخ في الحكم أو أعلى منه. وسيأتي بيانُه في آخر باب الإجماع إن شاء الله تعالى.

وذهبَ بعضُ الحنفية كعيسى بن أبان رحمه الله إلى أنَّ الإجماعَ يجوز أنْ يكون ناسخاً للكتاب والسنة والإجماع. وإليه ذهبَ بعضُ المعتزلة.

حـجـة عيسى بن أبـان:

أن حجة الإجماع من حجج الشرع، فهي موجبةٌ للعلم كالكتاب والسنة، فيجوز أنْ يثبت النسخ به كالمنصوص، ألا ترى أنّه أقوى من الخبر المشهور، والنسخُ بالخبر المشهور جائز حيث جازت به الزيادةُ على النص التي هي نسخٌ فبالإجماع أولى:

وتمسكوا بما روي أنَّ عثمانَ بن عفان رضي الله عنه لما حجبَ الأمَّ عن الثُلُث إلى السُدُس بأخوَيْن قال ابنُ عباس رضي الله عنهما: كيف تحجُبها بأخوَيْن وقد قال الله تعالى: ﴿ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ ﴾[1] والأخوان ليسا بأخوة فقال حجبها قومُك يا غلام، فدلَّ على جواز النَسخ بالإجماع.

واستدلوا أيضاً بالمؤلفةِ قلوبهم إذ سقط نصيبُهم من الصدقات بالإجماع المنعقد في زمان أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

---

(١) سورة النساء آية ١١.

وَإِنَّما يَجوزُ النسْخُ بالكِتَاب والسُنَّةِ، وَيجوزُ نَسخُ أَحدِهما بالآخَر عِنْدَنَا، وعِنْد الشافعي رضيَ الله عَنْه لا يَجُوزُ؛ لأَنَّه يكوُنُ مَدْرَجَة إلى الطعْنِ

المطلب الرابع

في أقسام النسخ

(وإنَّما يجوزُ النسخُ بالكتاب والسُنَّةِ) فيجوزُ نسخُ الكتاب بالكتاب، والسُّنة بالسُّنة إذا كان الناسِخُ مثل المنسوخ أو فوقَه في القوة بلا خلاف، (ويجوزُ نسخ أحدِهما بالآخر) فيجوزُ نسخ السُنَّة بالكتاب، والكتابِ بالسُنَّة المتواترة (عندنا) وهو مذهبُ جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، وإليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي رحمه الله.

(وعند الشافعي رضي الله عنه لا يجوز) نسخُ الكتاب بالسنة قولاً واحداً؛ (لأنّه يكونُ مدْرَجَةً إلى الطعن) وهو مذهبُ أكثر أهلِ الحديث. وله في نسخ السنة بالكتاب قولان، والأظهرُ مِن مذهبه أنَّه لا يجوز، والآخرُ أنَّه يجوز، وهو الأولىٰ بالحق كذا ذكرَه السمعاني في «القواطع» واليه مال كثير مِمن أنكر جوازَ نسخ الكتاب بالسنة.

حجةَ الشافعية:

احتـج الشافعيةُ في عدم جواز نسخ الكِتاب بالسنَّة بقوله تعالى:

﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾[1]، فإنَّه يدلُ على أنَّ الآيةَ لا تُنسخُ بالسنةَ؛ لأنَّ الله تعالى قال: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ وهو يَدلُّ على أنَّ البدَلَ خيرٌ أو مثلٌ على أنَّه من جنس المبدل، والسَنة ليست خيراً من الكتاب ولا مثلاً له، ولا من جنسه بَلا شك؛ لأنَّ الكتاب كلامُ الله تعالى، وهو مُعجزٌ، والسنَّة كلامُ الرسول ﷺ وهو غيرُ معجز، فلا يَجوز نسخُ الكتاب بها؛ ولأنَّه تعالى قال: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾ وَهو يَدلُّ على أنَّ الآتي بالخير والمثل هو الله تعالى، وذلك بأنَّ يكون الناسخ من الكتاب أيضاً.

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ۖ ﴾[2] أخبرَ الله تعالى انَّ الرسول ﷺ ليس له ولايةُ التبديل للحكم كما لا تكونُ له ولايةُ التبديل للفظ.

والدليل على عدم جواز نسخِ السنَّة بالكتاب قولُه تعالى: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[3] جعل قول الرسول ﷺ مبيناً للمنزل، فلو نسخت السنة به اخرجت عن كونها بياناً لانعدامها، ولو نُسخت سُنّته بالكتاب يقولُ الطاعنُ قد كذَّبه ربُّه فيما قال: فيكف نصدِّقُه، فإذا كان ذلك كذلك فجعلُ كل واحد منهما معيناً للآخر ومؤيداً أولى من جعله رافعاً ومبطلاً.

حجةُ الجمهور:

احتجَ الجمهورُ إلى ما ذهبوا إليه من جواز نسخ أحدهما بالآخر، أنَّ

(١) سورة البقرة آية/ ١٠٦.

(٢) سورة يونس آية / ١٥.

(٣) سورة النحل آية/ ٤٤.

وإنَّما نقولُ: النسخُ بيان مُـدَّةِ الحُكْم، وجَائزٌ للرسُول ﷺ بَـيان حُـكْمِ الكِتَـاب

نسخَ أحدهما بالآخر لم يمتنعْ عقلاً، ولم يردْ منعٌ منه سمعاً، فوجبَ القولُ بالجواز وهو واقعٌ.

مثـالُ نسخ السُـنَّـة بالكتـاب:

نَسخُ التوجُّه إلى بيت المقدس بقوله تعالى: ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾[1].

مثـالُ نسـخ الكتـاب بالسُـنَّـة:

ما قالتْ عائشةُ رضي الله عنها: ما قُبض رسول الله ﷺ حتى أبَاحَ اللهُ له من النســاء ما شاء»[2] فإنه ناسخٌ لقوله تعالى: ﴿ لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ﴾[3].

مِثـالُ نسـخ الكتـاب بالكتـاب:

نَسخُ آيات المسألة التي هي أكثرُ مِن مائةِ آية بآيات القتال.

مثـالُ نسـخ السُـنَّـة بالسنـة:

قولُه عليه الصلاة والسلام: «إنـي كُنـتُ نـهيتُـكم عن زيـارة القبـور فزوروها»[4].

فثبتَ بهذا أنَّ النسخَ عند الحنفية جائزٌ متفقاً ومختلفاً، لأَنَّ النسخَ بيانٌ، والرسولُ ﷺ له ولايةُ البيان. لذا قال المصنف رحمه الله (وإنَّما نقولُ: النسخُ بيانُ مدة الحكم، وجائزٌ للرسول ﷺ بيانُ حكم الكتاب) قال

---

(١) سورة البقرة آية/ ١٤٩.

(٢) أخرجه عبد الرزاق الصنعاني في المصنف ٧/ ٤٩١ برقم (١٤٠٠١) عن عائشة قالت: ما مات رسول الله ﷺ حتى أُحلَّ له أن ينكح ما شاء.

(٣) سورة الأحزاب آية/ ٥٢.

(٤) رواه أحمد برقم/ ٥٢٠١، انظر الترغيب والترهيب.

فَقَـد بُعث مُبينـاً، وجائـزٌ أَنْ يتولَّـى اللهُ تعالى بَيـانَ ما أجَـرْى علـى لِسانِ رسُولِه ﷺ.

وَيَجـوُزُ نَسْـخُ التِـلاَوَةِ وَالحُـكْمِ جَميعـاً

تعالى مشيراً إلى ذلك: ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩ ﴾[1].

(فقد بُعث ﷺ مُبيناً وجائزٌ أَنْ يتولَّى اللهُ تعالى بيانَ ما أجُري على لسانِ رسوله) ﷺ.

المطلب الخامس

فـي أنـواع النسـخ

اعلم أنَّ النسخَ ثلاثةُ أنواع: نسخُ التلاوة والحكم جميعاً، ونسخُ الحكم مع بقاء التلاوة ونسخُ التلاوة دون الحكم، وهذا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين، خلافاً لبعض المعتزلة وعلى قول الجمهور مشى المصنف الإخسيكثي رحمه الله في كتابه المنتخب فقال: (ويجوزُ نسخُ التلاوة والحكم جميعاً) مثالُه ما نُسخ من القرآن في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام بالإنساء وصرف القلوب عنه، فقد روي أَنَّ سورةَ الأحزاب كانتْ تعدل سورة البقرة، وقال الحسن رضي الله عنه: إنَّ النبيَّ عليه الصلاة والسلام أُوتِيَ قرآناً ثم نسَيِهُ، وهذا النوعُ من المنسوخ جائزٌ في

---

(١) سورة القيامة آية/ ١٨.

حياة الرسول ﷺ بالإنساء للاستثناء المذكور في قوله تعالى: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ﴾[1] أمَّا بعدَ وفاته ﷺ فلا يجوزُ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[2] (ويجوز نسخُ أحدِهما دون الآخر) فيجوز نسخ الحكمِ دون التلاوة وعكسه، وهو نسخ التلاوة دون الحكم كما ذكرنا.

مثالُ نسخ الحكم دون التلاوة:

الاعتدادُ بالحوْلِ للمتوفي عنها زوجها نُسخَ بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾[3] إنْ كانت حائلاً، وأمَّا الحامل فعدَّتها وضعُ الحمل بقوله تعالى: ﴿ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾[4].

وتقديمُ الصدقة على نجوْى الرسول ﷺ، والتخييرُ بيَّن الفدية والصوم وغير ذلك.

مثالُ نسخ التلاوة مع بقاء الحكم.

ما رواهُ عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه: «الشيخُ والشيخةُ إذا زَنَيَا فارجُموهما البتة نكالاً من الله، والله عزيز حكيم»، نسخت تلاوتها وبقي حُكْمها.

(١) سورة الأعلى أية / ٦.
(٢) سورة الحجر آية/ ٩.
(٣) سورة البقرة آية / ٢٣٤.
(٤) سورة الطلاق آية/ ٤.

لأَنَّ للِنظْمِ حُكْميْن، جَوازُ الصَّلاةِ وما هُو قَائمٌ بمعنْى صيغَتِه، وكُلُّ واحِدٍ مِنْهما مقصودٌ بنَفسِه، فاحتملَ بيانَ المُدَّة والوَقْتَ.

ثـمَّ إنَّ مِما يـدلُّ على جـواز نسخ أحدهما دون الآخر، أنَّ التلاوة تتعلق بالنظم، والحكم يتعلق بالمعنى، فـإذا نُسخ ما يتعلَّق بالمعنى جاز أنْ يبقى ما يتعلَّق بالنظم من جواز الصلاة والإعجاز لكونه مقصوداً به، وكذا عكْسُـه، أي إذا انتسـخ ما يتعلق بالنظم جـاز أنْ يبقى ما يتعـلّق بالمعنى لكونه مقصوداً به، وهذا معنى قول علماءِ الحنفية: انتساخُ التلاوة لا يمنعُ بقاءَ الحكم وبالعكس (لأنَّ للنظم حكْمين: جواز الصلاة، وما هو قائم بمعنى صيغته، وكل واحد منهما مقصود بنفسه، فاحتمل بيان المدة والوقت).

قال عبد العزيز البخاري[1] رحمه الله: والدليل على أنَّ ما يتعلَّق بالنظم من جواز الصلاة والإعجاز أنَّ في القرآن ما هو متشابه، ولم يثبت به من الإحكام إلا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلاة والإعجاز فإذا حسن ابتداء انزال النظم له فالبقاءُ أولى، فلذلك أي فلصلاح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودّيْن استقام بقاءُ النص ببقائهما وانتهى الحكُم المتعلِّق بالمعنى كالصلاة مع الصوم، لمّا كان كل واحد منهما مقصوداً جاز بقاء أحدهما مع عدم الآخر ا هـ.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣٥٩.

والزِّيـادةُ على النَّـصِّ نَسْـخٌ عِنـدَنـا.

المطلب السادس
فـي النسـخ مـعـنـى

(والزِّيادَةُ على النَّص) بِخبرِ الواحدِ أو القياس (نسخٌ) للأصل معنى (عندنا) أيْ عندَ الحنفية فلا تجوز، وذلك كزيادةِ قيد الإيمان في رقبة كفَّارة اليمين أو الظهار بخبر الواحد، وهو ما رُوي أن معاوية بن الحكمَ جاء بجارية إلى رسول الله ﷺ وقال: عليَّ رقبة أفأعتقها؟ فقال لها رسول الله ﷺ أين الله فقالت: في السماء، قال من أَنا؟ قالتْ أنت رسول الله، قال اعتقها فإنها مؤمنة[1]. فلا يستدلُّ بهذا الحديث على اشتراط قيد الإيمان في رقبة اليمين أو الظهار لصحة اعتاقها عن كفارة يمين أو ظهار.

وكذلك لا يُشترط قيد الإيمان وزيادته في كفارة اليمين أو الظهار بطريق القياس على كفارة القتل في جامع أن الكفارات جنس واحد وهي أنها تحرير في تكفير شرع للتبري والزجر، لأنَّ فيه نسخ الإطلاق الثابت بالنص القطعي بما هو ظني وهو خبر الواحد والقياس. وذا لا يجوز.

(١) رواه مسلم ١/ ٣٨١ برقم/ ٥٣٧، وأبو داود ١/ ٢٤٢ برقم/ ٩٣٠، والنسائي ٣/ ١٤، وأحمد ٤/ ٢٢٢

ثم ليس كل زيادة على النص تكون نسخاً للأصل عند الحنفية، والحق هو التفصيل.

فأقول: الزيادة على النص إمّا نْ تكون مستقلة أو غير مستقلة، فإن كانت مستقلة بنفسها لا تعلق لها بالمزيد عليه، اتفق العلماء على عدم كونها نسخاً للأصل، وذلك كزيادة وجوب الصوم والزكاة بعد وجوب الصلاة، وكزيادة صلاة الوتر على الصلوات الخمس؛ لأنها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للأصل. واختلف العلماء في الزيادة غير المستقلة إذا وردت متأخرة عن المزيد عليه تأخراً يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان، وذلك كزيادة شرط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار كما ذكرنا. وزيادة التغريب على الجَلْد في حد الزنا بعد اتفاقهم على أَنَّ مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخاً، كورود الشهادة في حد القذف مقارناً للَجْلد فإنه لا يكون نسخاً للقرآن.

فذهب عامة العراقيين من مشايخ الحنفية وأكثر المتأخرين مِن مشايخ ما وراء النهر رحمهم الله إلى أنها تكون نسخاً معنى وإن كانت بياناً صورة.

(خلافاً للشافعي رضي الله عنه) ذهبَ أكثر أصحاب الشافعي رضي الله عنهم إلى أن الزيادةَ على النص لا تكون نسخاً، وإليه ذهبَ كبار المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي هاشم وجماعة من المتكلمين، ونُقل عن بعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه أنَّ الزيادة إنْ غيَّرت المزيد عليه تغيراً شرعياً بحيث لو فعلَه كما قد كان يفعله قَبل الزيادة يجب استئنافه كانت نسخاً كزيادة ركعة على ركعتي الفجر، وإنْ لم تكن كذلك لا تكونُ نسخاً كزيادة التغريب في حَد الزنا لو فرضنا ورود الشَرع بها، وإليه ذهبَ

لأَنَّ بالزِيـادَةِ يَصيـرُ أَصْـلُ المشروع بعـضَ الحَـقِّ، ومَا للبعْض حُـكْمُ الوجُـود فيما يجَـبُ حَقاً للهِ تعالى؛ لأَنَّـه لا يَـقْبلُ الوصْفَ بالتجَّزي، حَتى إنَّ المظاهرَ إذا مرضَ بعْدَما صَام شَهراً فأَطْعمَ ثلاثينَ مِسْكيناً لَمْ يُـجزِه، فَكانَتْ الزِيـادَةُ نَسخـاً مِن حَيثُ المعْنـى.

وَلِهَذاَ لَمْ يَـجْعلْ عُلماؤنـا رَحِـمَهم اللهُ الفاتِحة رُكْنـاً في الصلاةِ بِخبَرِ الواحِـد لأَنَّـه زيادةٌ على النَّصِّ

الغزالي رضي الله عنه والقاضي عبد الجبار من المعتزلة.

ثمرةُ الخلاف:

تظهر ثمرةُ الخلاف في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس فعند الحنفية لا تجوز لكون الزيادة نسخاً، وعند الشافعية تجوز لكون الزيادة بياناً لا نسخاً، كما مَرَّ.

حجـةُ الحنفيـة:

كما ذكره المصنف الأخسيكثي رحمه الله بقوله (لأَنَّ بالزيادةِ يصير أَصْلُ المشروع بعضَ الحق وما للبعض) أي ليس للبعض (حكمُ الوجود فيما يَـجبُ حقاً لله تعالى) من عبادة أو عقوبة أو كفارة بدون انضمام الباقي إليه (لأَنَّـه لا يَقبلُ الوصَفَ بالتجزي حتى إن المظاهر إذا مرض بعد ما صام شهراً فأَطْعَمَ ثلاثين مِسكيناً لمْ يجزه) لأنه لا يكونُ مكفراً بالإطعام ولا بالصوم، كبعض العلة فإنه ليس لبعضها حكم وكذلك بعض الحد فإنه ليس لبعضه حكم، لأنَّ بعض الحد ليس بحد (فكانت الزيادة نسخاً من حيث المعنى) فلا تجوز.

(ولهذا) أي ولأن الزيادة على النص نسخ (لَم يَجْعلْ عُلَماؤُنا) الحنفية (رحِمَهم الله قِراءَةَ الفاتِحة رُكناً) أي فرضاً لازماً (فِي الصَّلاةِ) بحيث لا تجوز الصلاة بدونها (بَخَبَرِ الواحِدِ لأنه زيادة على النص).

بيانه:

أن عموم قوله تعالى: ﴿ فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ ﴾[1] يقتضي جواز الصلاة بمطلق القراءة من غير الفاتحة، فكان تقييدُ القراءة بالفاتحة نسخاً لذلك الإطلاق، فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[2].

أما جعلُها واجبةً في الصلاة فلا يكون نسخاً للأصل؛ لأنَّ الصلاةَ بدونها جائزة كما هو عند الحنفية، وإنْ اتصفت بصفة الكراهة.

(و) كذلك (أَبَوْا زِيادَةَ النَّفْي) وهو تغريب عام ولم يجعلوه (حَداً في زِنا البِكْر)؛ لأن التغريب إذا لحق بالجَلْد على سبيل الحد لم يبق الجَلْد بنفسه حداً بلْ صار بعض الحد، وليس لبعض الحد حكم الوجود في حقوق الله تعالى، فيكون نسخاً للحكم الثابت بالكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ ﴾[3] بخبر الواحد، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «البِكر بالبِكر جَلْدُ مائة وتغريب عام»[4] واحترز بقول المصنف رحمه الله «حداً» عن النفي سَياسة، فإن الإمام إذا رأى أن المصلحة تتحقق بالنفي فيجوز من باب السياسة الشرعية.

(و) كذلك أَبَوْا (زيادَةَ الطهارَة شرطاً في الطَّوافِ) بمعنى أن الطواف

(١) سورة المزمل آية/ ٢٠.
(٢) انظر جامع المسانيد ١/ ١٣٧.
(٣) سورة النور آية/ ٢.
(٤) رواه مسلم ٣/ ١٣١٦ برقم/ ١٦٩٠، والترمذي ٤/ ٤١ برقم/ ١٤٣٤.

وَزِيَادَةَ صِفَةِ الإِيمَانِ فِي رَقَبَةِ الكَفَّارَة بِخَبَرِ الواحِدِ والقِياسِ.

لا يصح بدونها؛ لأنها زيادة على الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾[1] بخر الواحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «الطَّوافُ بالبيت صلاة، وشرطه شرط الصلاة إلا أن الله تعالى أباح فيه النطق»[2].

أما جَعلُ الطهارة في الطواف واجبة بخبر الواحد كما هو عند الحنفية فلا تكون نسخاً للأصل وهو الطواف؛ لأنه لو طاف بدون طهارة صح طوافُه وإن اتصف بصفة الكراهة.

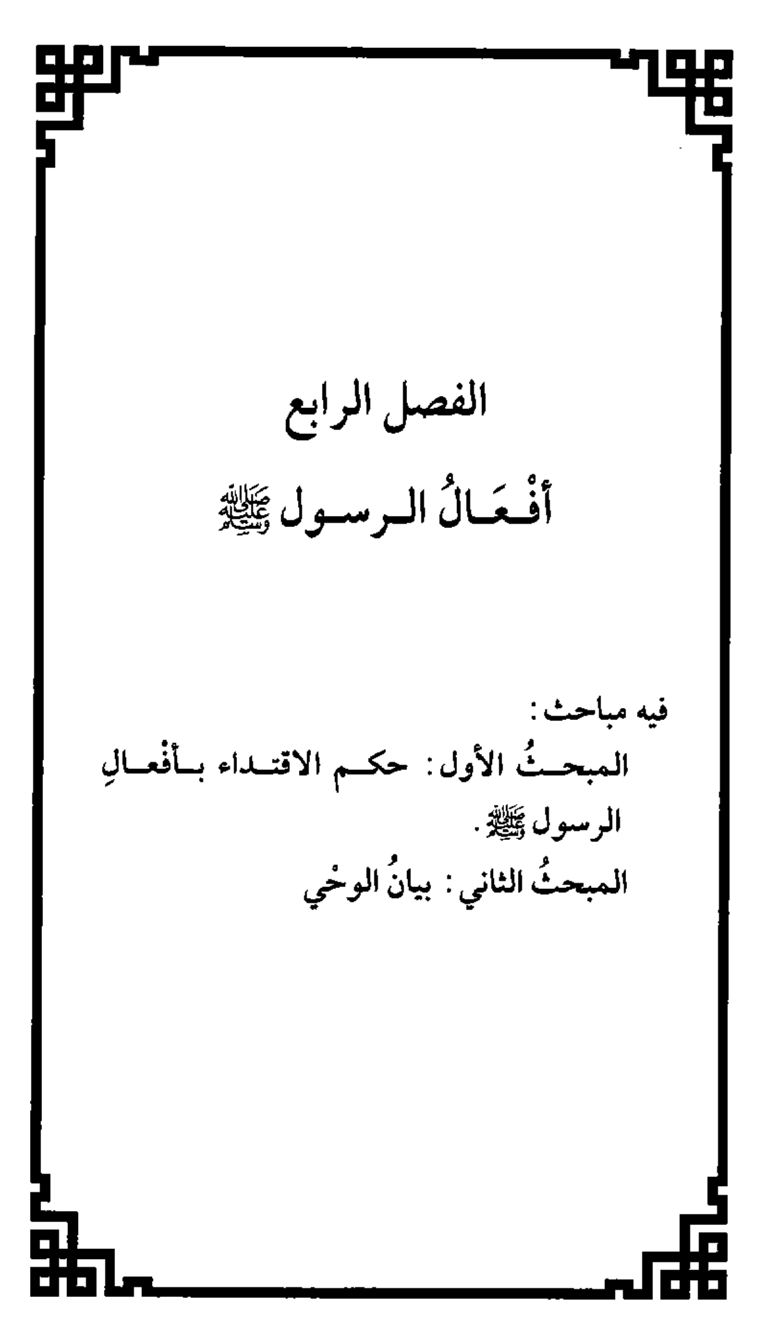
(و) كذلك أَبَوْا (زِيادَةَ صِفَةِ الإيمان في رَقَبَة الكفَّارة) أي كفارة اليمين وكفارة الظهار (بخبر الواحد والقياس) كما مَر.

* * *

---

(١) سورة الحج آية / ٢٩.

(٢) رواه الترمذي والنسائي، انظر الفتح الكبير ٢/ ٢١٩.



الفصل الرابع

أفْعَالُ الرسول ﷺ

فيه مباحث:

المبحثُ الأول: حكم الاقتداء بأفعالِ الرسول ﷺ.

المبحثُ الثاني: بيانُ الوحْي

الفصل الرابع
في أفَعَـالِ الرسول ﷺ

وَالذَّي يَـتَّصِلُ بالسُنَنِ أَفْعَالُ رسُولِ الله ﷺ، وَهيَ أَرْبَعَـةُ أَقْسامٍ مُبَـاح، ومُسْتَحب، وَوَاجِـب، وَفَـرض

الفصل الرابع
في أفْعَـال الرسول ﷺ

اعلم أن المراد هنا من أفعال الرسول ﷺ هي الأفعال التي تقع عن قصد؛ لأن ما يقع عن غير قصد كالأفعال التي تصدر في حالة النوم والإغماء والسهو لا تصلح للاقتداء، وكذلك الأفعال المخصوصة به ﷺ كوجوب الضحى، والتهجّد، وإباحة الزيادة على الأربع في النكاح وغير ذلك مما لا يصلح للاقتداء به بالإتفاق.

ثم إن هذا البحث من المباحث الشريفة المتصلة بسُنَّة الرسول ﷺ قال المصنف رحمه الله (والذي يَتَّصِلُ بالسُنَ: أَفْعَال رسولِ الله ﷺ وهي أَربْعَةُ أَقْسَامٍ) قصد بها التشريع (مُباح، ومُسْتَحب، ووَاجِب، وَفَرْض) هكذا قسمها شمس الأئمة السرخسي والمصنف الأخسيكثي رحمها الله ومن تابعهما، بخلاف القاضي الإمام أبي زيد الدبوسي وسائر الأصوليين فإنهم قسموا أفعاله ﷺ إلى ثلاثة أقسام واجِب ومُسْتَحب ومُباح وأرادوا

وفَيها قِسْمٌ آخرُ وَهُـوَ الزَّلةُ، لَكنَّـهُ ليْسَ مِنْ هذا البَـاب في شَيءٍ، لأَنَّـهُ لا يَـصْلُحُ للِاِقْتِداءِ، وَلا يَـخْلوُ عَن الاقِتْرانِ بِبيَانِ أنَّـهُ زلَّـة.

بالواجب الفرض، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: هذا أقرب إلى الصواب؛ لأن الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب، ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام؛ لأن الدلائل الموجبة كلها في حقه قطعية اهـ.

(وفيها قِسْم آخرُ وهَوَ الزَّلةُ[2]. ولكِنَّهُ ليْسَ مِن هذا البَابِ في شَيءٍ؛ لأِنَّهُ لا يَصْلُحُ للاقْتِداءِ) اعلم أن الزلَّة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن الاحتراز عَنه عند التثبتَ في حقنا، فإذا ترتب عليها عتَاب فبناءً على ماذ كر من ترك التثبت، هذا بالنسبة إلينا كما قلنا، أما بالنسبة للأنبياء فإن معنى الزَّلة في حقهم ترك الأفضل والانصراف إلى الفاضل، أو العدول عن الأصوب إلى الصواب، فلمكانتهم عند الله وشدة قربهم كانوا يُعاتَبون عليها، لا أنهم زَلُّوا عن الحق إلى الباطل أو عن الطاعة إلى المعصية، وتسميتها معصية في قوله تعالى: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾[3] فمجاز بقرينة: ﴿ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴾[4] (و) إذا وقعت منهم (لا يخلو وقوعها (عن الاقتران ببيان أنه زلَّة).

* * *

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣٧٥.

(٢) الزلة: هي ما تتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه، ولكنه زل فاشتغل به عما قصد بعينه انظر أصول السرخسي ٢/ ٨٦.

(٣) سورة طه آية/ ١٢١.

(٤) سورة طه آية ١١٥.

المبحث الأول
في حكْم الاقـتداء بـأفعال الرسول ﷺ

واخْتُلِفَ في سَائِرِ أَفْعَالِه.

المبحث الأول
في حكْمُ الاقتداء بأفعال الرسول ﷺ

إن علمت صفة ذلك الفعل الذي فعله النبي ﷺ مما ليس بسهو ولا من نتيجة الطبع الذي جُبل عليه الإنسان، ولا مخصوص به عليه الصلاة والسلام، وليس بزلَّة فاعلم أنَّ العلماء اختلفوا في أفْعَاله ﷺ كما قال المصنف رحمه الله (واخْتُلِفَ في سائِرِ أفْعَاله) على مذاهب إليك بيانها.

المذهب الأول:

ذهب الجمهور إلى أن أمته ﷺ مثله في الإتيان بمثل ذلك الفعل على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص في حقه ﷺ.

المذهب الثاني:

ذهب أبو الحسن الكرخي وجميع الأشعرية، وأبو بكر الدقاق من أصحاب الشافعي رضي الله عنه إلى أنّ أفعال النبي ﷺ مخصوصة به حتى يقوم دليل المشاركة.

المذهب الثالث:

ذهب صدر الإسلام أبو اليسر البزدوي إلى التفصيل في أفعاله ﷺ

فقال: إن لم تعلم صفته، فإنْ كان الفعل من جهة المعاملات ففعله عليه الصلاة والسلام يدل على الإبَاحة بالإجماع.

وإن كان من جملة القرب فاختُلف فيه:

قال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يقوم دليل الشركة وإليه ذهب عامة الأشعرية والغزالي وأبو بكر الدقاق رحمهم الله.

وقال مالك بن شريح من أصحاب الشافعي والاصطخري والحنابلة وجماعة من المعتزلة: إنه يلزمنا الاتباع فيه فيكون واجباً في حقه عليه الصلاة والسلام وفي حقنا.

وقال أبو الحسن الكرخي: يعتقد الإباحة في حقه عليه الصلاة والسلام ولا يثبت الوجوب والندب إلا بدليل ولا يكون لنا اتباعه فيه إلا بدليل أيضاً [1].

المذهب الرابع:

ذهب أبو إسحاق الشيرازي [2] إلى أن جملة أفعال الرسول ﷺ لا تخلو إما أن تكون قربة أو ليست بقربة.

فإن لم تكن قربة كالأكل والشرب واللبس والقيام والقعود فهو يدل على الإباحة؛ لإنه لا يُقَرُّ على الحرام.

وإن كان قربة لم يخلُ من ثلاثة أوجه.

---

(١) انظر هذه الأقوال في عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣٧٧، ٣٧٨ بتصرف.

(٢) انظر اللمع لأبي إسحاق الشيرازي ص/ ١٤٤.

. . . .

الوجه الأول:

أن يفعل بياناً فحكمه مأخوذ من المبيَّن، فإن كان المبيَّن واجباً كان البيان واجباً وإن كان ندباً كان البيان ندباً، ويعرف بأنه بيان لذلك بأن يصرح بأنه بيان لذلك، أو يُعلم في القرآن آية مجملة وتفتقر إلى البيان ولم يظهر بيانها بالقول فيعلم أن هذا الفعل بيان لها.

الوجه الثاني: أن يفعل امتثالاً لأمر فيعتبر أيضاً بالأمر، فإن كان على الوجوب علمنا أنه فعلَ واجباً، وإن كان ندباً علمنا أنه فعل ندباً.

الوجه الثالث:

أن يفعل ابتداءً من غير سبب، فاختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول:

إنه على الوجوب إلا أن يدل الدليل على غيره، وهو قول أبي العباس وأبي سعيد وهو مذهب مالك وأكثر أهل العراق.

الوجه الثاني: إنه على الندب إلا أن يدل الدليل على أنه على الوجوب.

الوجه الثالث: إنه على الوقف فلا يحمل على الوجوب ولا على الندب إلا بدليل. وهو قول أبي بكر الصيرفي وهو الأصح.

والدليل عليه: أن احتمال الفعل للوجوب كاحتماله للندب، فوجب التوقف فيه حتى يدل الدليل ا هـ.

المذهب الخامس:

ذهب أبو بكر الجصاص إلى أنه إن لم تعلم صفته فالاتباع له في ذلك

والصَّحيحُ ماقَالَهُ الجصَّاص: إِنْ عَلِمنا مِن أَفْعَال رسُول الله ﷺ واقعاً على جهة يُقتدى به في إِيقاعِه على تلكَ الجهَة، وَما لَمْ نَعْلمْهُ على أيِّ جِهةٍ فَعَلَهُ، فقُلْنا: فعَلَهُ على أدنى مَنازِل أَفْعَالِه وهو الإِبَاحَةُ

ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[1]: وهذا هو الصحيح. لذا قال المصنف رحمه الله (والصَّحيح ما قالُه الجصَّاص[2]: إِنْ عَلِمنَا مِن أفْعَال رسول الله ﷺ وَاقِعاً على جِهَةٍ يُقتدَي بِهِ في إيقاعِه على تلك الجِهَةِ، وما لَمْ نعلْمه على أَيِّ جهةٍ فعله، فقلنا: فَعَلَه على أَدْنَى مَنازِلِ أَفْعَالهِ وهَو الإِباحَةُ) لقوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[3] فيه تنصيص على جواز التأسي به في أفعاله ﷺ، فيكون هذا النص معمولاً به حتى يقوم دليل الخصوصية، وهذا لأن الرسل أئمة يقتدى بهم قال تعالى: ﴿ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾[4].
قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[5]: فالأصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم إلا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار أحوالهم وعُلُوِّ منازلهم، وإذا كان الأصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارناً به، إذ الحاجة إلى ذلك ماسة عند كل فعل يكون منهم حُكمه بخلاف هذا الأصل، والسكوت عن البيان بعد تحقيق الحاجة دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلاً على أنه من جملة الأفعال التي هو فيها قدوة أمته ا هـ.

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٨٧.
(٢) انظر أفاضة الأنوار شرح المنار ص/ ٢٢٦/ .
(٣) سورة الأحزاب آية / ٢١.
(٤) سورة البقرة آية / ١٢٤.
(٥) نفس المرجع.

لأنَّ الاتباعَ أصْلٌ فوجَبَ التمسُّكُ بِهِ حَتى يقومَ دَليلُ خُصوصِيَّتِهِ.

وإنما قلنا هذا (لأَنَّ الاتِّبَاعَ أَصْلٌ والخصوصية عارض، والعارض لا يثبت إلا بدليل بخلاف الأصل (فوَجَبَ التسمُّكُ بِهِ) أي بالأصل (حَتَّى يَقُومَ دَلِيلُ خُصوصِيتِّه) كقوله تعالى في هبة المرأة نفسها للنبي ﷺ: ﴿ خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1] فقدم دليل الخصوصية هنا بهذا النص فبطل الاتباع بهذا الفعل.

وهذا أيضاً هو قول الجمهور، وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد الدبوسي. وفخر الإسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي والمصنف الأخسيكتي رحمهم الله.

وتتلخص هذه المذاهب في ثلاثة أقوال: قول بالإباحة، وقول بالوجوب، وقول بالتوقف عند الاطلاق.

حجة الجصاص:

احتج الجصاص إلى ما ذهب إليه من نفي وجوب الاتباع، وإثبات أدنى منازل الفعل وهو الإباحة بالمنقول والمعقول:

أما المنقول:

١ ـ فقد صح في الحديث أن النبي ﷺ خلع نعليه في الصلاة فخلع الناس نعالهم، فلما فرغ قال: «ما لكم خلعتم نعالكم»[2] الحديث. فلو كان مطلق فعله موجباً للمتابعة لم يكن لقوله هذا معنى.

٢ ـ أن النبي ﷺ خرج للتراويح ليلة أو ليلتين فلما قيل له في ذلك قال:

---

(١) سورة الأحزاب آية/ ٥٠.

(٢) أخرجه أحمد ٣/ ٢٠ و٦٢، وأبو داود برقم / ٦٥٠/، وابن حبان برقم / ٢١٨٥/ عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً.

«خشيت أن تكتب عليهم، ولو كتبت عليكم ما قمتم بها»[1] فلو كان مطلق فعله يلزمنا الاتباع له في ذلك لم يكن لقوله هذا معنى.

وأما المعقول:

فلأن حقيقة الموافقة تكون في أصل الفعل وصفته، فعند الإطلاق إنما يثبت القدر المتيقن به وهو صفة الإباحة، فإنه يترتب عليه التمكن من الإيجاد للفعل شرعاً، فيثبت القدر المتيقن به وهو صفة الإباحة من الوصف، ويتوقف ما وراء ذلك على قيام الدليل قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[2]: فهو بمنزلة رجل يقول لغيره وكلتك بمالي، فإنه يملك الحفظ؛ لأنه متيقن لكونه مراد الموكل، ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل، يقرر ما ذكرنا أن الفعل قسمان: أخذ، وترك، ثم أحد قسمي أفعاله وهو الترك لا يوجب الاتباع علينا إلا بدليل فكذلك القسم الآخر. اهـ

بيانه:

أنه حين كان الخمر مباحاً قد ترك رسول الله ﷺ شربها أصلاً، ثم ذلك لا يوجب علينا ترك الشرب فيما هو مباح.

توضيحه:

أن مطلق فعله لو كان موجباً للاتباع لكان ذلك عاماً في جميع أفعاله، ولا وجه للقول بذلك؛ لأن ذلك يوجب على كل أحد أن لا يفارقه آناء الليل والنهار ليقف على جميع أفعاله فيقتدي به؛ لأنه لا يخرج عن

(١) أخرجه البخاري برقم /١٠٧٧/ في كتاب التهجد، ومسلم برقم /٧٦١/ في كتاب صلاة المسافرين عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً.

(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ٨٨.

. . . .

الواجب إلا بذلك، ومعلوم أن هذا مما لا يتحقق ولا يقول به أحد. فعرفنا أن مطلق الفعل لا يلزمنا اتباعه في ذلك.

حجة القائلين بالوجوب:

احتج القائلون بوجوب الاقتداء برسول الله ﷺ في أقواله وأفعاله بالنصوص التالية:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾[١].
٢ ـ قوله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾[٢].
٣ ـ قوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾[٣].
٤ ـ قوله تعالى: ﴿ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[٤].
٥ ـ قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾[٥].
٦ ـ قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[٦].

ففي هذه النصوص دليل على وجوب الاتباع علينا إلى أن يقوم الدليل الذي يمنع من ذلك.

حجة الواقفية:

احتج الواقفون في ذلك بقولهم: لما أشكل فعله فقد تعذر اتباعه في ذلك على وجه الموافقة؛ لأن ذلك لا يكون بالموافقة في أصل الفعل دون

---

(١) سورة آل عمران آية ٣١.
(٢) النساء آية: ٥٩. .
(٣) سورة النور آية: / ٦٣.
(٤) سورة الأعراف آية: / ١٥٨.
(٥) سورة هود آية: / ٩٧.
(٦) سورة الأحزاب آية: / ٢١.

. . . .

الصفة؛ فإنه إذا كان هو فعَلَ فعلاً نفلاً ونحن نفعله فرضاً يكون ذلك منازعة لا موافقة، واعتبر هذا بفعل السحرة مع ما رأوه من الكليم ظاهراً، فإنه كان منازعه منهم في الابتداء؛ لأن فعلهم لم يكن بصفة فعله، فعرفنا أن الوصف إذا كان مشكلاً لا تتحقق الموافقة في الفعل لا محالة، ولا وجه للمخالفة، فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في الرد على الواقفية[1]:

وهذا الكلام عند التأمل باطل، فإن هذا القائل إنْ كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد أثبت صفة الحظر في الاتباع.

وإن كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد أثبت صفة الإباحة، فعرفنا أن القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل ا هـ.

وقال أيضاً في الرَّد على من قال بالوجوب[2].

فأما الآيات: ففي قوله: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[3] دليل على أن التأسي به في أفعاله ليس بواجب؛ لأنه لو كان واجباً لكان من حق الكلام أن يقول «عليكم» ففي قوله «لكم» دليل على أنَّ ذلك مباح لنا لا أن يكون لازماً علينا والمراد بالأمر بالاتباع التصديق والإقرار بما جاء به؛ فإن الخطاب بذلك لأهل الكتاب وذلك بيّـن في سياق الآية.

والمراد بالأمر ما يفهم من مطلق لفظ الأمر عند الإطلاق ا هـ.

* * *

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٢٨٧، ٢٢.

(٢) نفس المرجع.

(٣) سورة الأحزاب آية / ٢١.

المبحث الثاني
في بيـــان الوحـــي

. . . .

المبحث الثاني
في بيـــان الوحـــي

إنّ مما لا شكَّ فيه أَنَّ النبي ﷺ كان يبيِّن الأحكامَ للناس عن طريق الوحي؛ لأنّ ذلك منصبُ الرسالة، وهو مختصٌ به وبالرسلِ فقط، فقد كان يعتمدُ الوحْيِ فيما يبيِّنُه من أحكامِ الشرع، والوحْيُ قسمان ظاهر وباطن وإليك بيانُ هذين القسمين.

القسم الأول:

الوحْي الظاهر: وهو على ثلاثةِ أنواع:

النوع الأول:

ما ثبت بلسان المَلْك فوقع في سَمعِه عليه الصلاة والسلام بعد عِلْمه بالمبلغ بآية قاطعة وهو الذي أنزل عليه بلسان الروح الأمين جبريل عليه السلام وهو «القرآن الكريم».

النوع الثاني:

ما ثبت عنده ووضح له ﷺ بإشارةِ المَلك من غير بيان بالكلام، كقوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّ روحَ القدس نفث في روعي أنّ نفساً لن تموت

حتى تستكمل رزقَها ألا فاتقوا الله وأجملوا في الطَلَب»[1].

النوع الثالث:

ما تبدى لقلبهِ بلا شُبُهة ولا مزاحم ولا مُعارض بإلهام من الله تعالى بأَنْ أراهُ بنورٍ من عنده كما قال تعالى: ﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾[2]. فهذا كلُّه وحي ظاهر إلاّ أنّ طريق ظهوره مختلف، قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[3]: وهذا من خواص النبي ﷺ حتى كان حجة بالغة، وإنما يكرم غيره بشيء منها لحقه على مثال كرامات الأولياء ا هـ.

القسم الثاني:

الوحي الباطن: «وهُو ما يُنال باجتهاد الرأي بالتَّأَمُّل في الأحْكامِ المنصُوصَة»[4].

وكان هذا الوحي من حظ النبي ﷺ، لأنَ اجتهاده عليه الصلاة والسلام يعدُّ وحياً باطناً باعتبار المآل. قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[5]: فإن تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على أنه هو الحق حقيقة كما إذا ثبت بالوحي ابتداءً ا هـ.

وجعله السرخسي شبيهاً بالوحي قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[6]: وأما ما يشبه الوحي في حق رسول الله ﷺ فهو استنباط

---

(١) رواه أبو نعيم في الحلية ١٠/ ٢٧ وغيره انظر فتح القدير ٢/ ٤٥١.

(٢) سورة النساء آية/ ١٠٥.

(٣) انظر كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣٨٥.

(٤) انظر كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣٨٥.

(٥) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣٨٥.

(٦) انظر أصول السرخسي ٢/ ٩٠، ٩١.

الأحكام من النصوص بالرأي والاجتهاد، فإنَّ ما يكون من رسول الله ﷺ بهذا الطريق، فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على أنه يكون ثواباً لا محالة، فإنه كان لا يُقَرُّ على الخطأ فكان ذلك منه حجة قاطعة، ومثل هذا من الأمة لا يجعل بمنزلة الوحي، لأن المجتهد يخطيء ويصيب، فقد علم أنه كان لرسول الله ﷺ من صفة الكمال ما لا يُحيط به إلاَّ الله، فلا شك أن غيره لا يساويه في إعمال الرأي والاجتهاد في الأحكام. ا هـ، لذا جعل هذا القسم، وهو الوحي الباطن من السنن، قال المصنف رحمه الله (ويتَّصِلُ بالسُّنَن: بَيَانُ طرَيقةِ رسُول اللهِ ﷺ في إظهْارِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بالاجْتِهادَ، اختُلِفَ في هذا الفصل) هل كان النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد فيما لم يوح إليه من الأحكام أو لا، على مذاهب:

المذهب الأول:

ذهبَ عامةُ أهل الأصول إلى أن للنبي ﷺ العمل في أحكام الشرع بالوحي والرأي جميعاً وهذا القول منقول عن أبي يوسف رحمه الله، وهو مذهب مالك والشافعي وعامة أهل الحديث فبيانُه عليه الصلاة والسلام للأحكام وإظهارُها تارةً يكون بطريق الوحي، وتارة بطريق الاجتهاد وبكل واحد من الطريقين كان يبيِّن الأحكام.

المذهب الثاني:

ذهب الأشعرية، وأكثر المعتزلة والمتكلمين إلى أن الاجتهاد ليس من حظ النبي ﷺ إلا أن بعضهم قالوا: إنه غير جائز عليه عقلاً، وهو منقول عن أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وبعضهم قالوا: إنه غير جائز عليه عقلاً ولكنه لم يتعبد به شرعاً[1].

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/٣٨٦.

حجة أصحاب المذهب الثاني :

احتج أصحاب هذا المذهب بحجج من المنقول والمعقول .

أما المنقول :

١ ـ فقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾[(١)] أخبر أنه لا ينطق إلا عن وحي، والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون واجباً فيكون داخلاً تحت النفي .

٢ ـ وقوله تعالى : ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾[(٢)] .

وأما المعقول:

فالحجة الأولى :

أنه لا خلاف في عدم جواز مخالفة النبي ﷺ فيما يبيّنه من أحكام الشرع . والاجتهاد يحتمل الغلط في حقه وفي حق غيره من الأمة، فلو كان يُبيِّن الحكم بالرأي لكان يجوز مخالفته في ذلك كما في أمر الحرب، فقد ظهر أنهم خالفوه في ذلك غير مرة واستصوبهم في ذلك، ألا ترى أنه لما أراد النزول يوم بدر دون الماء، قال له الحبَّاب بن المنذر رضي الله عنه : إن كان عن وحي فسمعاً وطاعة، وإن كان عن رأي فإني أرى الصواب أن ننزل على الماء ونتخذ الحياض، فأخذ رسول الله ﷺ برأيه ونزل على الماء .

ولما أراد يوم الأحزاب أن يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا قام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما وقالا : إنْ كان

---

(١) سورة النجم آية/ ٣ .

(٢) سورة يونس آية/ ١٥ .

. . . .

هذا عن وحي فسمعاً وطاعة، وإن كان عن رأي فلا نعطيهم إلاّ السيف، قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولالهم دين فكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة إلا بشراء أو بقرى، فإذا أعزَّنا الله تعالى بالدين نعطيهم الدنيَّة: لا نعطيهم إلاّ السيف.

وقال عليه الصلاة والسلام: «إني رأيتُ العربَ قد رمْتكُمْ عن قوس واحدة فأردتُ أنْ أصرفَهم عنكم فإذا أَبَيْتم أنتمُ وذاك» ثم قال للذين جاؤوا للصلحَ «اذهبوا فلا نعطيكم إلاّ بالسيف»[1].

ولما قدم المدينة استقبح ما كانوا يصنعونه من تلقيح النخيل فنهاهم عن ذلك وقال: «عهدي بثماركم بخلاف هذا» فقالوا نهينا عن التلقيح وإنما كانت جودة الثمر من ذلك. قال: «أنتم أعْلَمُ بأمْر دنياكم، وأنا أعْلَم بأمْرِ دينكم»[2].

فتبيَّن أن الرأي منه كالرأي من غيره في احتمال الغلط، وبالاتفاق لا تجوز مخالفته فيما ينص عليه من أحكام الشرع. فعرفنا أن طريق وقوفه على ذلك ما ليس فيه توهم الغلط أصلاً وذلك «الوحي».

ثم الرأي الذي فيه توهم الغلط إنما يجوز المصير إليه عند الضرورة وهذه الضرورة تثبت في حق الأمة لا في حقه، فقد كان الوحي يأتيه في كل وقت.

---

(١) أخرجه مسلم برقم (١٧٣١) في كتاب الجهاد والسير باب تأمير الإمام الأسراء على البعوث، عن بريدة ضمن حديث طويل وفيه: «وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله».

(٢) أخرجه مسلم برقم /٢٣٦٣/ في كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ماذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي.

والحجة الثانية:

أن النبي ﷺ كان ينصب أحكام الشرع ابتداء والرأي لا يصلح لنصب الحكم به ابتداءً وإنما هو لتعدية حكم النص إلى نظيره مما لا نص فيه كما في حق الأمة. لأنه لا يجوز لأحد استعمال الرأي في نصب حكم ابتداء، فعرفنا أنه إنما كان ينصب الحكم ابتداء بطريق الوحي دون الرأي.

والحجة الثالثة:

أن الحق في أحكام الشرع لله تعالى، فإنما يثبت حق الله تعالى بما يكون موجباً للعلم قطعاً والرأي لا يوجب ذلك، وبه فارق أمر الحرب والشورى في المعاملات؛ لأن ذلك من حقوق العباد، فالمطلوب به دفع الضرر عنهم أوجر النفع إليهم فيما تقوم به مصالحهم واستعمال الرأي جائز في مثله لحاجة العباد إلى ذلك، فإنه ليس في وسعهم فوق ذلك. والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من العجز أوالحاجة، فما هو حق الله تعالى لا يثبت ابتداء إلا بما يكون موجباً علم اليقين[1].

حجة أصحاب المذهب الأول:

احتج أصحاب المذهب الأول وهم عامة الأصوليين إلى ما ذهبوا إليه من أن النبي ﷺ له أن يجتهد بالكتاب والسنة والمعقول.

أما الكتاب:

١ ـ فقوله تعالى: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾[2] أمر بالاعتبار وهو عام في أولي البصائر إذ المراد منه البصيرة، وكان قوله: ﴿ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾ تعليل للاعتبار، أي اعتبروا يا أولي الأبصار لا تصافكم بالبصيرة

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٩١، ٩٢.

(٢) سورة الحشر آية/ ٢.

والنبي عليه الصلاة والسلام أعظم الناس بصيرة وأصفاهم سريرة وأصوبهم اجتهاداً، وأحسنهم استنباطاً، فكان أولى بهذه الفضيلة وبالدخول تحت هذا الخطاب.

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ﴾[١] فالتفهيم عبارة عن الرأي من غير نص، والمراد من الآية أن سليمان عليه السلام وقف على الحكم بطريق الرأي في قصة الحرث لا بطريق الوحي؛ لأن ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء، وحيث خص سليمان بالفهم علم أن المراد به الفهم بطريق الرأي؛ ولأن القضية التي قضاها داود عليه السلام أولاً لو كانت بالوحي لما وسع سليمان عليه السلام خلافه، ولكونه مدح على ذلك فعلم أنه كان بالرأي لا بالوحي.

٣ ـ وقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾[٢] فإنه بعمومه يتناول الحكم بالنص وبالاستنباط منه إذ الحكم بكل منها حكم بما أراه الله.

وأمـا السـنـة:

١ ـ فحديث الخثعمية: فإنه عليه السلام اعتبر فيه دَين الله بدين العباد، وذلك بيان بطريق القياس.

٢ ـ وحديث قبلة الصائم: وهو ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل النبي ﷺ فقال: إني أتيتُ اليوم أمراً عظيماً فقال: وما ذاك، فقال: هششتُ إلى امرأتي فقبلتها فقال: أرأيتَ لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك؟ قال: لا قال: ففيمَ إذن»[٣].

---

(١) سورة الأنبياء آية/ ٧٩.

(٢) سورة النساء آية / ١٠٥.

(٣) رواه أبو داود ٢/ ٤٢٢ برقم ٢٣٨٥، وأحمد ١/ ٢١..

. . . .

فاعبتر فيه مقدمة الجماع وهي القبلة بمقدمة الشرب وهي المضمضة في عدم فساد الصوم، وهو قياس ظاهر، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله(١): عدم الفساد في القبلة أظهر لأنها تهيج الشهوة ولا تسكنها والتمضمض يسكن شيئاً من العطش اهـ.

وأما المعقول:

فالحجة الأولى:

أن الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص، ورسول الله ﷺ أسبق الناس في العلم وأكملهم فيه حتى كان يعلم متعلقات الأحكام من النصوص، قال عبد الغزيز البخاري رحمه الله(٢): وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمنعه عن ذلك؛ لأنه نوع حجر، وذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاع غيره فيه.

توضيحه:

أنه لو لم يجز له العمل بالاجتهاد الذي هو أعلى درجات العلم للعباد وأكثر صواباً لاشتماله على المشقة وجاز لأمته ذلك لكانت الأمة أفضل منه في هذا الباب وأنه غير جائز.

والحجة الثانية:

أن النبي ﷺ كان يشاور أصحابه في كثير من الأمور، وهو مأمور بالمشاورة قال تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾(٣) وقد صح أنه كان

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣٨٩.

(٢) انظر عبد العزيز على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣٩٠.

(٣) سورة آل عمران آية ١٥٩.

. . . .

يشاورهم في أمر الحرب وغير ذلك من أحكام الشرع وقد روي أنه شاور أبا بكر وعمر رضي الله عنهما في فداء الأسارىٰ يوم بدر، فأشار عليه أبو بكر بأن يفادي بهم، ومال رأيه إلى ذلك حتى نزل قوله تعالى ﴿ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[1] وهـذا من أحكام الشرع ومما هو حق الله تعالى، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[2]: وقد شاور فيه أصحابه وعمل فيه بالرأي إلى أن نزل الوحي بخلاف ما رآه، فعرفنا أنه كان يشاورهم في الأحكام كما في الحروب.

وقد شاورهم فيما يكون جامعاً لهم في أوقات الصلاة ليؤدوها بالجماعة ثم لما جاء عبد الله بن زيد رضي الله عنه وذكر ما رأى في المنام من أمر الأذان فأخذ به وقال: «أَلْقِها على بِلال»[3] ومعلوم أنه أخذ بذلك بطريق الرأي دون طريق الوحي، ألا ترى أنه لما أتى عمر وأخبره أنه رأى مثل ذلك قال: الله أكبر، هذا أثبت[4]، ولو كان قد نزل عليه الوحي به لم يكن لهذا الكلام معنى، ولا شك أن حكم الأذان مما هو حق الله ثم قد جوز العمل فيه بالرأي، فعرفنا أن ذلك جائز ا هـ.

المذهب الثالث:

ذهب أكثر الحنفية إلى أن الرسول الله ﷺ مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح إليه من حكم الحادثة، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[5]: وقال

(١) سورة الأنفال آية ٦٨.
(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ٩٣، ٩٤.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.
(٥) أنظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣٨٦.

والصَّحيحُ عِندنا: أَنَّه كانَ يَعْملُ بالاجْتهادِ إِذَا انقَطَعَ طَمعهُ عَن الوحْي فيما ابْتُليَ بِه، فإذا أقِرَّ على شَيءٍ من ذلك، كَان دلالةً قاطعةً على الحُكْمِ بخلافِ ما يكونُ مِن غَيره مِن البيَانِ بالرأيْ

أكثر أصحابنا بأنه عليه السلام كان متعبداً بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي، فإن لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة للإذن بالاجتهاد.

ثم قيل: مدة الانتظار مقدرة بثلاثة أيام، وقيل بخوف فوت الغرض، وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الأقرب في النكاح مقدر بفوت الخاطب الكفؤ، ولكنهم اتفقوا على أن العمل يجوز له بالرأي في الحروب وأمور الدنيا اهـ.

وإلى هذا مال المصنف رحمه الله بقوله (والصَّحيح عِندنا: أنَّه كانَ يعْملُ بالاجتهادِ إذا انقَطَعَ طمعُهُ عن الوحْي فيما ابتُلِي به) إلا أن اجتهاده ﷺ (لا يحتمل القرار على الخطأ) (فإذا أُقِرَّ) أي اقره الله تعالى (علَى شيءٍ مِن ذلك كانَ) ذلك (دلالةً قَاطِعةً على الحُكْمِ) بأنه مصيب في اجتهاده بيقين كالنص فتكون مخالفته حينئذ حراماً وكفراً (بخلاف ما يكون مِن غيرِهِ مِنَ البيانِ بالرأي) فإن غيره إذا أخطأ يُقَرُّ على الخطأ في الاجتهاد فيكون اجتهاده ظنياً ويجوز مخالفته إذ ذاك.

ثم إننا قد أمرنا باتباع الرسول ﷺ في الأحكام الشرعية سواء كان ذلك عن اجتهاد أو عن وحي ظاهر لإطلاق قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[1] وغير ذلك من الآيات القرآنية فلو جاز الخطأ عليه

---

(١) سورة النساء آية / ٦٥.

وهَوَ نظيرُ الإلْهامِ فإنَّـه حُجَـةٌ قاطِعةٌ في حَقِّه وإنْ لمْ يَـكنْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ بهذهِ الصَّـفَـةِ.

لكنا مأمورين باتباع الخطأ وذلك غير جائز عند أكثر العلماء وهو الصحيح. (وهو) أي اجتهاد النبي ﷺ قطعي كما ذكرنا لا تجوز مخالفته بوجه من الوجوه للتيقن بأنه من عند الله وعصمته عن القرار على الخطأ (نَظيرُ الإِلْهامِ) الذي هو القذف في القلب من غير نظر واستدلال (فإنَّه حُجةٌ قاطِعَةٌ في حقِّه) ﷺ (وإنْ لم يكُنْ في حق غيره بهذه الصِّفة) لأن الإلهام في حق غيره ليس بحجة أصلاً لزوال التيقن والعصمة وعدم وجدان الدليل الذي يدل على أنه حجة.

وإذا استدل أحد على نفي كون الاجتهاد من حظ النبي ﷺ بقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾[1].

فنقول: إن هذه الآية نزلت في شأن القرآن رداً على الكفار في زعمهم أنه افتراه من عنده، فلا تنتهض دليلاً على نفي الاجتهاد من النبي ﷺ.

ثم إن الاجتهاد جائز في حق غيره من الأئمة المجتهدين، فلأن يجوز في حقه ﷺ بالطريق الأولى.

وأخيراً يمكن القول في الرد على القدريّة الذين أنكروا جواز الاجتهاد في حق النبي ﷺ إنه يجوز أن يتعبد الله عز وجل نبيَّه محمداً ﷺ بشرع فوَّضَه إليه، كأن يقول له: افرض، وسنَّ ما ترى أَنَّ فيه مصلحة العباد، فإن هذا ليس بممتنع عقلاً؛ لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال. وبهذا ثبت المدعىٰ وهو جواز الاجتهاد في حقه عليه الصلاة والسلام، لكن بعد انتظار الوحي وإنما قدم أصحاب هذا المذهب انتظار الوحي على الرأي كما

---

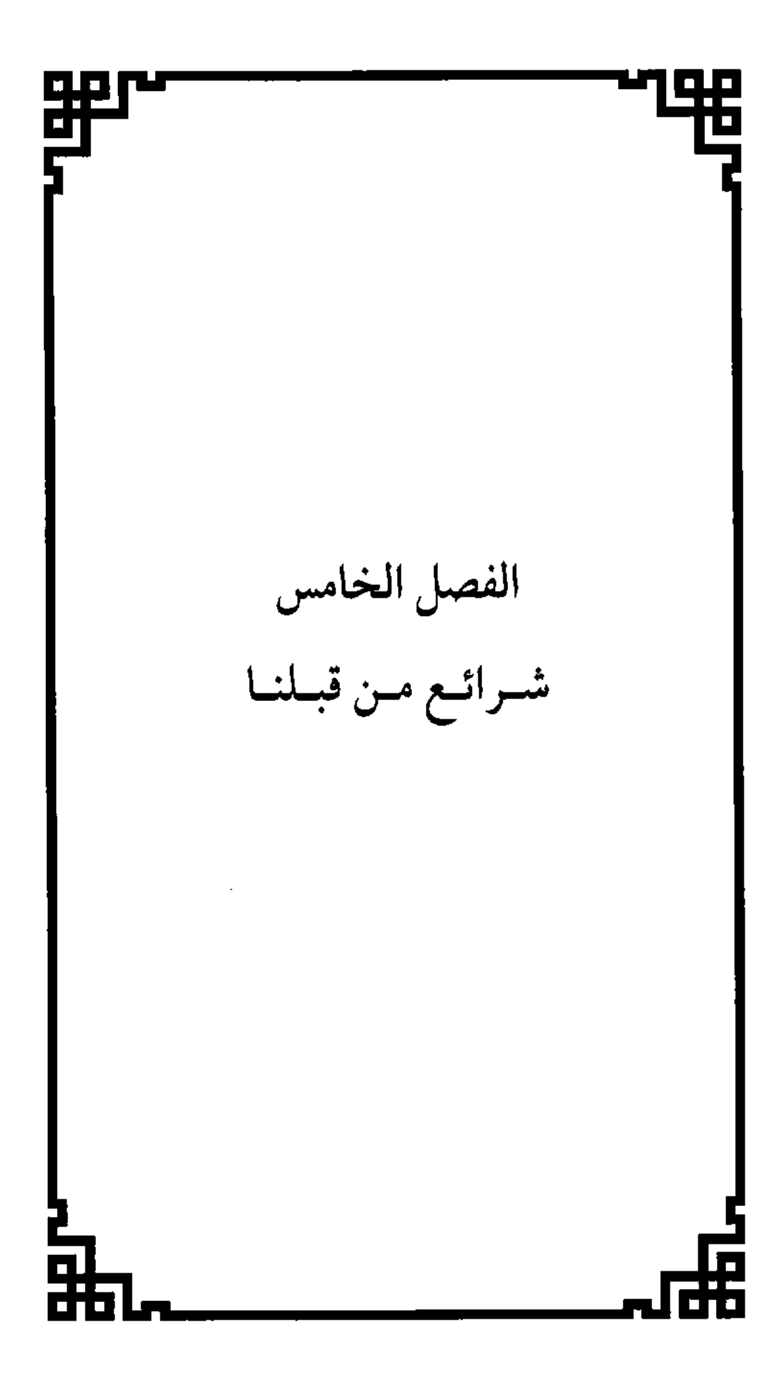
(١) سورة النجم آية/ ٣.

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[1]: لأنه ﷺ مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الرأي، وعلى ذلك غالب أحواله في أن لا يخلى عن الوحي، والرأي ضروري فوجب تقديم الطلب لاحتمال الإصابة غالباً كالتيمم لا يجوز في موضع وجود الماء غالباً إلا بعد الطلب، وصار ذلك كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين، ومدة الانتظار على ما يرجو نزوله إلا أن يخاف الفوات في الحادثة والله أعلم ا هـ.

وقد جعل شمس الأئمة السرخسي رحمه الله اجتهاد النبي ﷺ الذي أقرَّ عليه من قبَل الله تعالى وحياً في المعنى فقال[2]: فإذا أقرَّ على ذلك كان ذلك وحياً فيَ المعنى، وهو يشبه الوحي في الابتداء على ما بيَّنا، إلا أنا شرطنا في ذلك أن ينقطع طمعه عن الوحي، وهو نظير ما يشترط في حق الأمة للعمل بالرأي والعرض على الكتاب والسنة، فإذا لم يوجد في ذلك فحينئذ يصار إلى اجتهاد الرأي ا هـ.

* * *

(١) انظر كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣٩٥، ٣٩٦.
(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ٩٦.



الفصل الخامس

شرائع من قبلنا

الفصل الخامس
فـي شرائـع مـن قبـلنـا

ومِما يتَّصل بسُـنَّـة نَبيِّـنا عَلَيـهِ الصَّـلاةُ والسَّلامُ شَرائِـعُ مَنْ قَـبْـلَـهُ.

الفصل الخامس
فـي شرائـع من قبـلنـا

(ومَمَّا يَـتَّصِلُ بسُنَّـةِ نبينَّا عَلَيْهِ الصَّلاةُ والسَلامُ شَرائِـعَ مَنْ قَبْـلَهُ).

أصل هذا البحث: أن نبينا محمداً ﷺ هل كان متعبداً بشرع من قبلنا، أو أنه كان متعبداً بالنهي عن شرع من قبلنا؟

ففي الحقيقة: لم يَصلْ إلينا شيء من ذلك عن الأئمة المجتهدين مقرون بالدليل القاطع لكن كل ما هنالك أنه وصل إلينا أقوال لبعض العلماء مختلفة، فمنهم من أثبت ذلك، ومنهم من نفىٰ، ومنهم من توقف، فأما الذين أثبتوا التعبد للنبي ﷺ اختلفوا في وقوع التعبد في موضعين، قبل البعثة أو بعدها، فأما الموضوع الأول: فقال أبو الحسن البصري وجماعة من المتكلمين: إن النبي ﷺ لم يكن متعبداً بشرع أحد قَبْل البعثة.

وقال بعضهم: إن النبي ﷺ كان متعبداً بشرع مَن قَبله قَبْل البعثة، ولكنهم اختلفوا فقيل: كان متعبداً بشرع نوح عليه السلام.

وقيل: بشرع إبراهيم عليه السلام.

وقيل: بشرع موسى عليه السلام.

وقيل: بشرع عيسى عليه السلام.

وقيل: كان متعبداً بما ثبت أنه شرع.

وتوقف بعضهم كالإمام الغزالي رحمه الله والقاضي عبد الجبار من المعتزلة، وغيرهما.

وأما الموضع الثاني: وهو بعد البعثة، ففيه مذاهب:

المذهب الأول:

ذهب كثير من أصحاب أبي حنيفة وعامة أصحاب الشافعي رضي الله عنه، وطائفة من المتكلمين إلى أنه عليه الصلاة والسلام كان متعبداً بشرائع من قَبْلنا مِن الأنبياء، وأن كل شريعة لنبي فهي باقية في حق مَنْ بعده إلى قيام الساعة، وكل من يأتي بعده فعليه أن يعمل بها على أنها شريعة ذلك النبي عليه السلام إلا أن يقوم الدليل على الانتساخ ويظهر الناسخ.

حجة أصحاب المذهب الأول:

احتج أصحاب هذا المذهب بالمنقول والمعقول:

أما المنقول: فالحجة الأولى:

قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًاۖ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَٰلَمِينَ ﴾[1].

اختصَّ هدْيَهم بالاقتداء فلا يُقتدى إلاَّ بهم، والمعنى أن النبي ﷺ أُمر بالاقتداء بهدي الأنبياء، والهدي اسم عام يشمل الإيمان والشرائع جميعاً، لأن الاهتداء يتناول الكل فيجب عليه اتباع شرعهم.

---

(١) سورة الأنعام آية ٩٠.

. . . .

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]، في معرض الاستدلال لأصحاب هذا المذهب:

والدليل على أن الهدى شامل الإيمانَ والشرائعَ: أن الله تعالى وصف المتقين بالإيمان وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة في قوله عز ذكره: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ ثم قال: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[2] اهـ.

والحجة الثانية:

قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ﴾[3]. والأمر يقتضي الوجوب فوجب اتباع شرع مَنْ قبلنا.

والحجة الثالثة:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ ﴾[4] والنبي عليه الصلاة والسلام من جملتهم، فوجب عليه الحكم بها.

والحجة الرابعة:

قوله تعالى: ﴿ ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا ﴾[5] والدين اسم لما يدان الله تعالى به من الإيمان والشرائع جميعاً.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٣٣٩.

(٢) سورة البقرة آية ٢، ٥.

(٣) سورة النحل آية ١٢٣.

(٤) سورة المائدة آية ٢٤.

(٥) سورة الشورى آية ١٣.

وأما المعقول:

فالحجة الأولى:

إن صفة الاطلاق في الشيء تقتضي التأبيد فيه إذا كان محتملاً للتأبيد، فالتوقيت يكون زيادة فيه لا يجوز إثباته إلا بالدليل.

والحجة الثانية:

أن الأصل في شرائع من قبلنا الموافقة إلا إذا ظهر تغيير حكم بدليل النسخ؛ لأن شرع مَن قَبْلنا هو شرع الله؛ لأنه هو الشارع للأحكام والشرائع، غير أنه يُنسب إلى الرسل تكريماً لهم وتعظيماً لشأنهم، قال تعالى: ﴿ ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا ﴾[1] قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2] في معرض الاستدلال لأصحاب هذا المذهب أضاف الشرع إلى نفسه، وإذا كان كذلك يجب على كل نبي الدعاء إلى شريعة الله تعالى وتبليغها إلى عبادة إلا إذا ثبت الانتساخ، فيعلم به أن المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهي الأول إلى الثاني، فأما مع بقائها شريعة الله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يجوز القول بانتهائها بوفاة الرسول المبعوث الآتي بها فيؤدي إلى التناقض، تعالى الله عن ذلك اهـ.

والحجة الثالثة:

أن الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة إليه لم يخرج مِن أَنْ يكون رسولاً ببعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لا تخرج من أَنْ تكون معمولاً

---

(١) سورة الشورى آية ١٣.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٠٠.

بها ببعث رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ فيها.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: ألا ترى أن علينا الإقرار بالرسل كلهم وإلى ذلك وقعت الإشارة في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ﴾[2]: فكذلك ما ثبت شريعة لرسول فما لم يظهر ناسخه فهو بمنزلة ما ليس فيه احتمال النسخ في كونه باقياً معمولاً به ا هـ.

المذهب الثاني:

ذهب أكثر المتكلمين وطائفة من أصحاب الشافعي رضي الله عنه إلى أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن متعبداً بشرائع مَن قَبْلنا، وأن شريعة كل نبي تنتهي بوفاته أو ببعثة نبي آخر ويتجدد للثاني شريعة أخرى إلا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ، فعلى هذا: لا يجوز العمل بها إلا بما قام الدليل على بقائه ويتم ذلك ببيان من النبي المبعوث بعده.

حجـة أصحاب المذهب الثاني:

احتج أصحاب هذا المذهب بالمنقول والمعقول:

أما المنقول:

فالحجة الأولى:

قوله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[3] أي شريعة ظاهرة ببعث الأنبياء ومنهاجاً واضحاً يمشون عليه، ويقتضي هذا أن يكون كل نبي داعياً إلى شريعته، وأن تكون كل أمة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم.

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٠٠.

(٢) سورة البقرة آية ٢٨٥.

(٣) سورة المائدة آية ٤٨.

والحجة الثانية:

قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَـٰهُ هُدًى لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾[1]. فتخصيص بني إسرائيل بكون التوراة هدى لهم يكون دليلاً على أنه لا يلزمنا العمل بما فيه إلا أن يقوم دليل يوجب العمل به في شريعتنا، وكذلك شريعة شعيب كانت مختصة بأهل مَدْيَن وأصحاب الأَيْكة.

أما إذا كان أحد الرسولين تبعاً للآخر فحينئذ ينتفي الاختصاص ويكون الرسول الذي جعل تبعاً داعياً إلى شرع الرسول الأصل كإبراهيم ولوط، فإن لوطاً وإن كان من المرسلين كان تبعاً لإبراهيم عليهما السلام وداعياً إلى شرعه، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ ۞ فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ ﴾[2] وكذلك هرون كان تابعاً لموسى عليهما السلام في شريعته وَرِدْءاً له، كما أخبر الله عز وجل في قوله اخباراً عن موسى عليه السلام: ﴿ فَأَرْسِلْهُ مَعِىَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِىٓ ﴾[3]. ﴿ وَٱجْعَل لِّى وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِى ﴿٢٩﴾ هَـٰرُونَ أَخِى ﴾[4] فمثل هذا لا يثبت الاختصاص.

فشريعة من قبلنا كما أنها تحتمل الخصوص في المكان كما تقدم تحتمل الخصوص في الزمان أيضاً.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[5]: «إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قَبْل نَبيِّنا إنما بعثوا إلى قوم مخصوصين، ورسولنا هو

(١) سورة السجدة آية/ ٢٣.
(٢) سورة العنكبوت آية/ ٢٦.
(٣) سورة القصص آية ٣٤.
(٤) سورة طه آية/ ٢٩، ٣٠.
(٥) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٠١.

. . . .

المبعوث إلى الناس كافةً على ما قال عليه السلام: «أُعْطيتُ خمساً لم يُعطَهنَّ أحدْ قبلَي: بُعثتُ إلى الأحمر والأسود، وقد كان النَبي قَبْلي يُبعَث إلى قَومه»[1]، فإذا ثبت أنه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على أهل مكان دون مكان آخر، وإن كان ذلك مرضياً عند الله تعالى علمنا أنه يجوز أن يكون وجوب العمل به على أهل زمان دون أهل زمان آخر وإن كان ذلك منتهياً ببعث نبي آخر، وقد كان يجوز اجتماع نبيَّيْنَ في ذلك الوقت في مكانَيْنِ على أن يدعو كل واحد منهما إلى شريعته، فعرفنا أنه يجوز مثل ذلك فيَ زمانَين ، وأن المبعوث آخراً يدعو إلى العمل بشريعته ويأمر الناس باتباعه ولا يدعو إلى العمل بشريعَة من قَبْلَهُ ا هـ.

الحجـة الثالثـة:

إن بعث الرسول لِبيانِ ما بالناس حاجة إلى بيانه، وإذا لم تجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر لم يكن بالناس حاجة إلى البيان عند بعث الثاني؛ لأن ذلك مبيّن عندهم بالطريق الموجب للعلم، فمن هذا الوجه يتبيَّن أن بعث رسول آخر دليل النسخ لشريعةٍ كانت قَبْلَهُ، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[2]: ولهذا جعلنا هذا كالنسخ فيما يحتمل النسخ دون ما لا يحتمل النسخ أصلاً كالتوحيد واصل الدين. ألا ترى أن الرسل عليهم السلام ما اختلفوا في شيء من ذلك أصلاً ولا وصفاً، ولا يجوز أن يكون بينهم فيه خلاف، ولهذا نقطع بالقول ببقاء شريعة نبينا محمد ﷺ إلى قيام الساعة لعلمنا بدليل مقطوع به أنه لا نبي بعده حتى يكون ناسخاً لشريعته ا هـ.

---

(١) الحديث متفق عليه، رواه البخاري ١/ ٩١، ومسلم ١/ ٣٧٠ برقم/ ٥٢١.

(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٠١.

المذهب الثالث:

ذهب بعض العلماء إلى أنه يلزمنا العمل بما نقل من شرائع مَنْ قَبْلَنا فيما لم يثبت انتساخه على أن تلك الشريعة لنبينا ﷺ، ولم يفصلّوا بين ما يصير معلوماً منها بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عما في أيديهم من الكتاب، وبين ما لم يثبت من ذلك ببيان في القرآن أو السنة.

حجة أصحاب المذهب الثالث:

احتج أصحاب هذا المذهب بحجتين:

الحجة الأولى:

أن النبي ﷺ كان أصلاً في الشرائع بدليل أن الله تعالى أخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ﴾[1] وهذا من أبيّن الدلائل على أنهم بمنزلة أمة آخر الأنبياء عليه الصلاة والسلام في وجوب اتباعه، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2]: ولهذا ظهر شرف نبينا ﷺ فإنه لا نبي بعده، فكان الكل ممن تقدم وممن تأخر في حكم المتبع له، وهو بمنزلة القلب يطيعه الرأس ويتبعه الرجل وإذا كان كذلك لا يستقيم أن يكون متعبداً بشريعة من سلف؛ لأن فيه جعل الرسول ﷺ كواحد من أمة من تَقَدَّمه، وهذا غَضٌّ من درجته وحَطٌّ من رتبته، واعتقاد أنه تبع لكل نبي تَقَدَّمه، ولا يستجيز ذلك أحد من أهل الملة بل فيه التنفير عنه؛ لأنه لا يكون تابعاً بعد أن كان متبوعاً ومدعواً بعد أن كان داعياً.

---

(١) سورة آل عمران آية / ٨١.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٠٢.

الحجة الثانية:

أن المبعوث آخراً يدعو إلى العمل بشريعته ويأمر الناس باتباعه، ولا يدعو إلى العمل بشريعة مَنْ قَبْلَهُ، فتعيَّن الكلام في نبينا ﷺ، فإنه كان يدعو الناس إلى اتباعه، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[1] وإنما يأمر بالعمل بشريعته، فلو بقيت شرائع من قبلنا معمولاً بها بعد مبعثه لَدَعىٰ الناس إلى العمل بذلك، ولكان يجب عليه أن يُعلّم ذلك أصحابه ليتمكنوا من العمل به، ولو فعل ذلك لنقل إلينا نقلاً مستفيضاً، والمنقول إلينا منعه إياهم عن ذلك.

فإنه روى أنه عليه الصلاة والسلام لمّا رأى صحيفة في يد ابن الخطاب عمر رضي الله عنه سأله عنها فقال: هي التوراة، فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال: «أَمتهوِّكُون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى! والله لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي»[2].

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[3]: وبهذا اللفظ يتبيَّن أن الرسول المتقدم ببعث رسول آخر يكون كالواحد من أمته وفي لزوم اتباع شريعته لو كان حياً اهـ.

وأن شرائعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثاً له، والتهوك والتحير والتحوك أيضاً مثل التهور وهو الوقوع في الشيء لِقِلَّة مبالات ورَوِيَّـة، قال

---

(١) سورة آل عمران آية / ٣١.

(٢) رواه أحمد ٣/ ٣٨٧، والدرامي ١/ ١٢٦ برقم/ ٤٣٥.

(٣) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٠٢.

والقَوْلُ الصَّحيحُ فِيهِ: أَنَّ ما قصَّ اللهُ تَعالَى أَوْ رسُولُه مِنها مِن غَيْر إنْكار يَلزمُنا عَلى أنَّه شَرِيعةُ رَسُولِنَا.

عبد العيزيز البخاري رحمه الله[1]: فصار الأصل في الشرائع المَوَافقة لما قلنا إن الميراث ينتقل من المورث إلى الوارث من غير تغيير لكن بالشرط الذي قلنا: وهو أن يصير شريعة لنبينا عليه السلام تحقيقاً لمعنى الأرث، ومعروف لا ينكر من فعل النبي عليه السلام أي من شأنه العمل بما وجده صحيحاً فيما سلف من الكتب غير محرَّف كرجم اليهوديَّين اللذين زنيا بحكم التوراة ونصه بقوله ﷺ: «أنا أَحَقُّ بإحياءِ سُنَّة أَمَاتوُها»[2] على وجوب الرجم على أهل الكتاب وعلى أن ذلك صار شريعة لَه إلا أنه زيد في شرائط الإحصان لإيجاب الرجم «الإسلام» اهـ.

المذهب الرابع:

ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي، والقاضي الإمام أبو زيد الدبوسي، وفخر الإسلام البزدوي، وشمس الأئمة السرخسي، وأكثر الحنفية، وعامة المتأخرين منهم إلى أن ما يثبت بكتاب الله أنه كان من شريعة مَن قَبْلنا، أو ببيان من الرسول ﷺ يلزمنا، وهذا أصح الأقوال كما قال المصنف رحمه الله (والقوْل الصَّحيحُ فيه) اي في شرع مَن قبلنا (أنَّ ما قَصَّ اللهُ تعالى) في كتابه العزيز (أو رسُولُه) ﷺ في سُنته (مِنها) أي من شرائع مَن قبلنا (مِن غَيْرِ إنْكارٍ يَلْزمُنا) العمل به احتياطاً في أمر الدين. (على أنَّه شريعةُ رسُولِنا) ﷺ ما لم يظهر نَاسخُه.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٠٤.
(٢) رواه مسلم ٣/١٣٢٧ برقم / ١٧٠٠، وأبو داود ٤/ ١٥٢ برقم/٤٤٤٤٧، ٤٤٤٤٨، وابن ماجه ٢/ ٨٥٥ برقم / ٢٥٥٨، وأحمد ٤/ ٢٨٦، ٣٠٠.

. . . .

وأما ما علم بنقل أهل الكتاب، أو بفهم المسلمين من كتبهم، فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على أنهم حرَّفوا الكتاب.

وكذا لا يعتبر قول من أسلم منهم فيه؛ لأنه إنما يعرف ذلك بظاهر الكتاب أو بنقل جماعتهم ولا حجة في ذلك.

ثم إن هذا القول هو القول المختار عند الحنفية قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في كتابه كشف الأسرار(1): وهو المختار عندنا من الأقوال بهذا الشرط الذي ذكرنا، قال الله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾(2). وقال تعالى: ﴿قُلْ صَدَقَ ٱللَّهُ فَٱتَّبِعُوا۟ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾(3). فعلى هذا الأصل يجري هذا اهـ.

وقد احتج الإمام الرباني محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله في تصحيح المهايأة والقسمة بقول الله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ﴾(4). وقال: ﴿قَالَ هَٰذِهِۦ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾(5).

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله(6): إن ما اختاره محمد رحمه الله هو قول أصحابنا فإنه احتج في تصحيح المهايأة والقَسْم بالآيتين المذكورتين في قصة صالح ومعلوم أنه ما احتج به إلا بعد اعتقاده بقاء ذلك

---

(1) انظر كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٠٤، ٤٠٥.

(2) سورة الحج آية/ ٧٨.

(3) سورة آل عمران آية/ ٩٥.

(4) سورة القمر آية/ ٢٨.

(5) سورة الشعراء آية/ ١٥٥.

(6) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٠٥ بتصرف يسير.

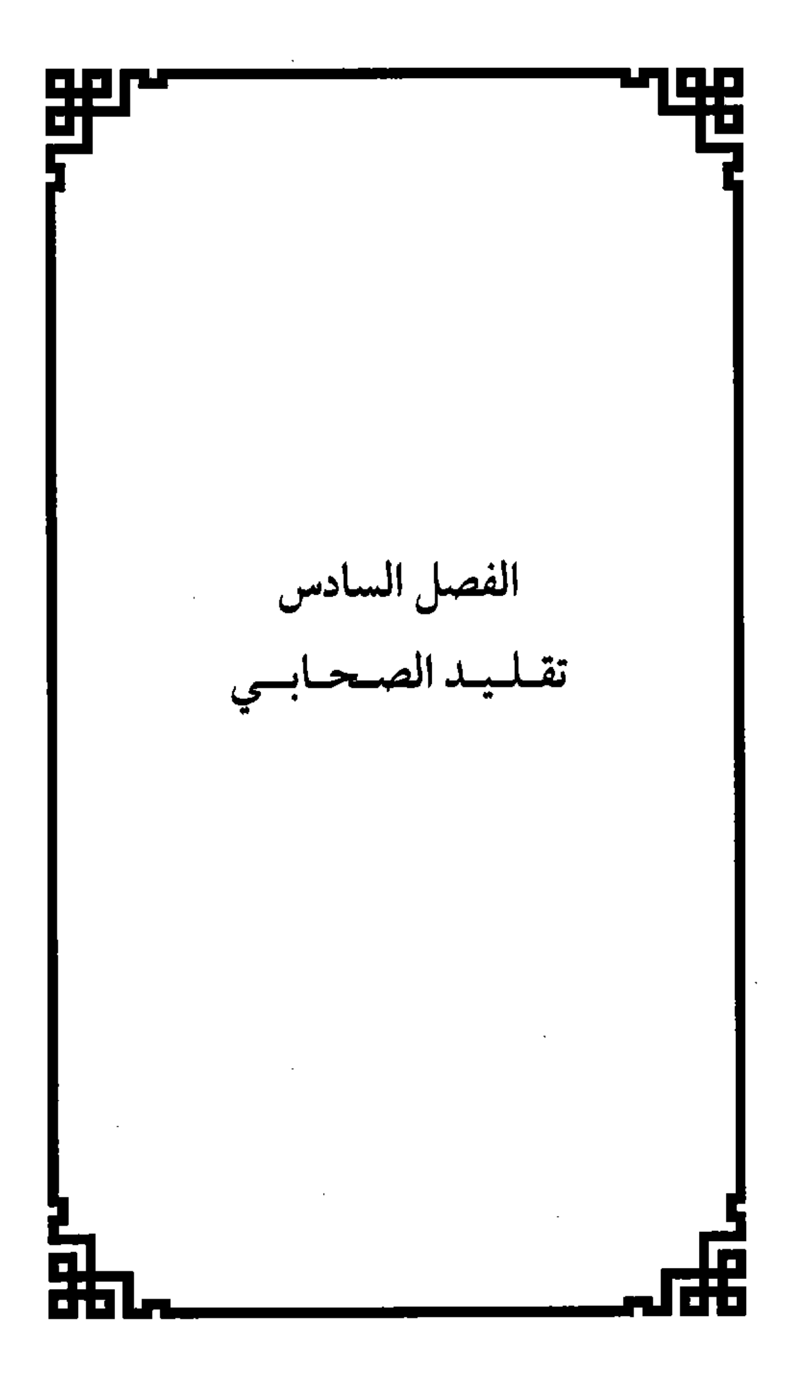
الحكم شريعة لنبينا عليه السلام فإنه يبيِّن أحكام شريعة محمد ﷺ لا شرائع مَن قَبْلَه ا هـ.

حجة أصحاب المذهب الرابع:

احتج أصحاب هذا المذهب بقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾[1] والأرث يصير ملكاً للوارث مخصوصاً به ومضافاً إليه لا أنه يكون ملكاً للمورث، فكذلك هذا.

* * *

(١) سورة فاطر آية/ ٣٢.



الفصل السادس

تقليد الصحابي

الفصل السادس
فـي تقـليـد الصـحـابـي

وَمَا يَقعُ بِهِ خَتْمُ بَابِ السُّنَّةِ متَابَعَةُ أَصْحابِ النبيِّ ﷺ، قَالَ أَبُو سَعيد البَرْدَعي: تَقْليد الصحَابِيِّ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ القِياسُ.

الفصل السادس

في تقليد الصحابي

(وما يَقَعُ بهِ خَتْمُ بابِ السُنَّة، مُتابعَةِ أصْحابِ النَبيِّ ﷺ).

اعلم أنه لا خلاف في أن مذهب الصحابي إماماً كان أو حاكماً، أو مفتياً، ليس بحجة على صحابي آخر، إنما الخلاف في كونه حجةً على التابعين ومَن بعدهم من المجتهدين.

وفيه مذاهبُ:

المذهبُ الأول:

مذهبُ أبي سعيد البَرْدَعي (قَال أَبُو سَعيد البَردَعي)[1] وأبو بكر الرزاي في بعض الروايات وجماعة من أصحابنا الحنفية (تَقْلِيدُ الصَحابيِّ) حجة و(واجِبٌ يُـتْرَكُ بِهِ) أي بقوله أو مذهبه (القِياسُ) وهو اختيار فخر الإسلام

---

(١) أبو سعيد البَرْدَعي: هو أحمد بن الحسين الأشروسني فقيه حنفي، أخذ العلم عن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة عن أبيه عن جده، وأخذ عن أبي الدقاق، وتفقه عليه أبو الحسن الكرخي وغيره، انظر تاريخ بغداد ٤/ ٩٩، ١٠٠.

البزدويَ، وشمس الأئمة السرخسي، وصدر الإسلام أبي اليسر البَزدوي، والمصنف الأخسيكثي، وهو أيضاً مذهب مالك، وأحمد بن حنبل في أحدى الروايتين عنه، والشافعي في قوله القديم، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: حكى أبو عمرو بن دانيكا الطبري عن أبي سعيد البَرْدَعي رحمه الله، أنه كان يقول: قولُ الواحد من الصحابة مقدمٌ على القياس، يُترْكُ القياسُ بقوله، وعلى هذا أدركنا مشايخنا ا هـ.

حجـة أصحـاب المـذهب الأول:

احتج أصحاب المذهب الأول بحجج من المنقول والمعقول.

أما المنقول:

فبقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ ﴾[2].

وجـه الاسـتدال بالآيـة:

أن الحق سبحانه وتعالى مدح الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وإنما استحق التابعون لهم هذا المدح لاتباعهم لهم من حيث الرجوع إلى رأيهم لا إلى غير.

وبقوله عليه الصلاة والسلام «أصْحابي كالنجوم بأَيِّهم اقْتَديْتُم اهْتَدَيْتُمُ»[3].

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٠٥؟

(٢) سورة التوبة آية/ ١٠٠/ .

(٣) الحديث رواه عبد البر في جامع بيان العلم ٢/ ٩٠، ٩١، عن جابر رضي الله عنه مرفوعاً.

لِاحْتِمالِ السماع والتوَقيفِ، لِفَضْلِ إصَابَتِهم في نَفْسِ الرأْي بِمُشَاهَدَةَ أَحْوالِ التَنْزِيلِ وَمَعْرِفَةِ أَسْبَابِهِ.

وأما المعقول: فالحجة من وجهَيْن:

الوَجه الأول:

كما ذكره المصنف رحمه الله بقوله (لاحْتِمالِ السَّمَاعِ والتَّوْقيفِ) قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[١]: وذلك ـ أي احتمال السماعَ والتوقيف ـ أَصل فَيهم مقدَّم على الرأي اهـ. وقال عبد العزيز البخاري رحمه الله[٢]: فإن احتمال السماع والتوقيف في قول الصحابي ثابت، بل الظاهر الغالب من حاله أنه يفتي بالخبر، وإنما يفتي بالرأي عند الضرورة ويشاور مع القرناء لاحتمال أن يكون عندهم خبر فإذا لم يجد اشتغل بالقياس... ثم قال: فلا تجعل فتواهم منقطعة عن السماع إلا بدليل. وإذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدَّماً على الرأي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس اهـ

الوجه الثاني:

(ل) احتمالِ (فَضْلِ إصَابتهم في نفْسِ الرأْي) فإن أقوال الصحابة إن كانت صادرة عن الرأي فرأيهم أقوى وأمتن من رأي غيرهم، وإنما ثبت لهم ذلك (بمشاهَدَة أحوال التَنزيل) وطرق رسول الله ﷺ في بيان أحكام الحوادث والواقعات، (و) توصلوا إلى (معِرفَةِ أسْبَابِه) التي نزلت فيها النصوص، والمحالّ التي تتغير باعتبارها الأحكام. قال عبد العزيز

---

(١) انظر كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤١٥.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤١٥، ٤١٦، بتصرف.

وَقَالَ أبُو الحَسَن الكَرْخي رَحِمهُ الله: لا يَجُوزُ تقْلِيدُ الصَحابيِّ إلاَّ فِيما يُدْرَكُ بالقِياسِ.

البخاري رحمه الله[1]: ولمثل هذه الفضيلة أثَّر في إصابة الرأي وكونه أبعد عن الخطأ فبهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم، وعند تعارض الرأيين إذا ظهر لأحدهما نوع ترجيح وجب الأخذ بذلك، فكذلك إذا وقع التعارض بين رأي الواحد منهم ورأي الواحد منا يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة في رأيه من الوجوه التي ذكرناها ا هـ.

المذهبُ الثاني:

مذهبُ أبي الحسن الكَرْخي:

ذهب أبو الحسن الكرخي وجماعة من الحنفية إلى عدم وجوب تقليد الصحابي فيما يدْرَاكُ بالقياسِ، ووجَب تقليدُه فيما لا يُدْرَكُ بالقياس، قال المصنف رحمه الله (وقال أبُو الحسَن الكرخي رحَمه الله[2]: لا يَجُوزَ تقليْدُ الصحابيِّ إلاّ فيما يُدْرَكُ بالقياس) وإليه ذهب القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي رحمه الله.

---

(١) نفس المرجع ٣/ ٤١٧.

(٢) أبو الحسن الكرخي: هو عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دلهم الكرخي، فقيه انتهت إليه رآسة الحنفية بالعراق بعد أبي خازم وأبي سعيد البردعي، وانتشرت أصحابه.
تفقه عليه أبو بكر الرازي وأبو عبد الله الدامغاني وأبو علي الشاشي وأبو القاسم التنوخي، وكان كثير الصوم والصلاة، صبوراً على الفقر والحاجة، ولد في كرخ سنة ٢٦٠، وتوفي ببغداد سنة ٣٤٠هـ انظر أعلام الزركلي ٤/ ١٩٢، والفوائد البهية/ ١٠٧، وتاج التراجم ١٣٩، ١٤٠.

حجة أصحاب المذهب الثاني:

احتج أصحاب هذا المذهب بحجج من المنقول والمعقول.

أما المعقول فالحجة الأول:

أنّ القول بالرأي من الصحابة رضي الله عنهم كان مشهوراً بلا خلاف، واحتمال الخطأ في اجتهادهم كائن لا محالة لكونهم غير معصومين عن الخطأ كبقية المجتهدين، يدل عليه: ما رُوي أنّ عمر رضي الله عنه سئل عن مسألة فأجاب، فقال رجل: هذا هو الصواب فقال عمر: والله ما يدري عمر أنَّ هذا هو الصواب أو الخطأ، ولكني لم آلُ عن الحق» وقال ابن مسعود رضي الله عنه حينما أجاب عن المفوَّضة: وإن كان خطا فمني ومن الشيطان، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وإذا كان قول الصحابي محتملاً للخطأ لم يَجْز لمجتهد آخر تقليدُ مثله أي تقليدُ مثل الصحابي وتركُ القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كما لا يجوز بقول التابعين ومَنْ بَعْدَهم من المجتهدين اهـ.

والحجةُ الثانية:

أن قول الصحابي لا يخلو إما أن يكون عن اجتهاد منه أو حديث عنده، فإن كان عن اجتهاد فهو راجع إلى أصلين الكتاب أو السنة أو الإجماع، وذلك الأصل موجود في حق التابعين ومن بعدهم، وإن كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو، أو أنه سمع بعض الحديث دون البعض الآخر، وبدون الباقي يختلف معناه وحكمه، وبهذا الإحتمال لا يكون قول الصحابي حجة على غيره من المجتهدين.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤١٢.

ثم إنه لم يظهر من الصحابة دعوة الناس إلى اتباع أقاويلهم والتمسك بها، ولو كان قول الواحد منهم مقدَّماً على الرأي لدعا الناس إلى قوله كما كان رسول الله ﷺ يدعو الناس إلى العمل بقوله.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: ولأن قول الواحد منهم رأي من الصحابة ـ لو كان حجةً لم يَجُزْ لغيره مخالفته بالرأي كالكتاب والسنة وقد رأينا أن بعضهم يخالف بعضاً برايه، فكان ذلك شبه الاتفاق منهم على أن قول الواحد منهم لا يكون مقدَّماً على الرأي ا هـ ثم قال: وجه ما ذهب إليه أبو سعيد البَردعي هوالأصح.

وأما المنقول:

فبقوله تعالى: ﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾[2]: الاعتبار هو العمل بالقياس والرأي فيما لا نص فيه وقد ثبت ذلك بطريق إشارة النص.

وبقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[3] يعني إلى الكتاب والسنة قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[4]: وقد جعل عليه حديث معاذ حين قال له رسول الله ﷺ «بم تقضي» قال بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله»؟ قال بسنة رسول الله، قال «فإن لم تجد في سنة رسول الله؟» قال اجتهد برأيي. فقال: «الحمد لله الذي وفقَّ رسول رسوله لما يرضىٰ به

(١) انظر أصول السرخسي ٢/١٠٨.
(٢) سورة الحشر آية ٢.
(٣) سورة النساء آية ٥٩.
(٤) انظر أصول السرخسي ٢/١٠٧.

رسوله»[1] فهذا دليل على أنه ليس بعد الكتاب والسنة شيء يعمل به سوى الرأي ا هـ.

المذهب الثالث:

مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه، وجمهور الأصوليين من الشافعية والأشاعرة، والمعتزلة، فإنهم ذهبوا إلى عدم جواز تقليد الصحابي (وقال الشافعي رضي الله عنه) في قوله الجديد (لا يُقَلَّدُ أَحَد مِنْهُمْ) وإن كان فيما لا يُدْرَكُ بالقياس فيه إشارة إلى نفي الجواز أيضاً.

قال عبد العزيز البَخاري رحمه الله[2]: وهذا اللفظ كما يدل على عدم وجوب التقليد يشير إلى عدم جوازه أيضاً، وهو المختار عندهم، وقد جَوَّز بعضهم التقليد وإن كان لا يوجبه ا هـ.

حجة أصحاب المذهب الثالث:

احتج أصحاب هذا المذهب بثلاث حجج:

الحجة الأولى:

ظهور الفتوى بالرأي.

الحجة الثانية:

احتمال الخطأ في اجتهادهم؛ لكونهم غير معصومين كسائر المجتهدين.

الحجة الثالثة:

عدم دعواهم الناس إلى أقوالهم، لاعتقادهم احتمال الخطأ في أقوالهم.

---

(١) سيأتي تخريجه في باب القياس.

(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ٨/ ٥٧.

. . . .

وذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه في قوله القديم إلى أن قول الصحابي حجة شرعية مقدمة على القياس، واحتج إلى ما ذهب إليه.

بالحجة التالية:

إن الصحابة رضي الله عنهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل ليستدرك به علم أو ليستنبط، وآراؤهم أَوْلى من أرائنا عندنا لأنفسنا، فإذا اجتمعوا أخذنا بإجتماعهم، وإن قال واحدهم ولم يخالفه غيره أخذنا بقوله، وإن اختلفوا أخذنا بقول الأئمة الأربعة، وإن اختلف الأئمة الأربعة فقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أَوْلى، ولم نخرج عن أقاويلهم كلهم. وإلى مثل هذا ذهب الإمام مالك رضي الله عنه وأكثر الحنفية[١].

وذكر في موضع آخر يجب الترجيح بقول الأعلم والأكبر قياساً؛ لأن زيادة علمه تقوّي اجتهاده وتبعده عن التقصير[٢].

المذهب الرابع:

ذهب بعض العلماء إلى التخصيص في وجوب تقليد الصحابي فقال[٣]، يجب تقليد الخلفاء الراشدين وأمثالهم في الفضيلة، كابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم دون غيرهم.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٠٧.
(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٠٨.
(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٠٨.

حجـة أصحاب المذهب الرابع :

احتج أصحاب هذا المذهب بالأحاديث التي رويت في اختصاصهم بالفضائل التي توجب الاقتداء بهم .

الحديث الأول :

قول النبي ﷺ : «علَيكُم بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين مِن بَعدي»[1] .

الحديث الثاني :

قوله عليه الصلاة والسلام: «رضيتُ لأِمَّتي ما رَضيَ لها ابُن أُمِّ عَبد»[2] .

الحديث الثالث :

قوله عليه الصلاة والسلام : «ولكل شيء فارسٌ وفارسُ القرآنِ عَبْدُ الله ابن عبَّاس»[3] .

الحديث الرابع :

قوله عليه الصلاة والسلام : «وأعْـلَمكُـم بالحلال والحرام مُـعَـاذُ بـنُ جَبَـل ، وأَفرضَـكُم زَيْـدُ بـنُ ثـابِت»[4] .

إلى غير ذلك من الأحاديث التي فيها دلالة على وجوب الاقتداء لا الأحاديث التي توجب نفس الفضيلة فحسب .

* * *

---

(١) جزء من الحديث : رواه أبو داود في السنة ٤/٤٦٠٧ ، والترمذي في العلم ٥/ ٤٤ برقم ٢٦٧٦ .

(٢) رواه الحاكم في المستدرك ٣/ ٣١٧ ، عن ابن مسعود رضي الله عنه .

(٣) الحديث .

(٤) رواه الترمذي ٥/ ٦٦٤ برقم ٣٧٩٠ ، ٣٧٩١ ، وابن ماجه ١/ ٥٥ برقم ١٥٤ .

[ذِكرُ اختلاف الأئمة الثلاثةِ في العمل في قول الصحابي]

اختلف عمل أَبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله في تقليد الصحابة فيما يُدْرَكُ بالقياس. قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: لم يستقر مذهبهم في هذه المسألة، ولم تثبت عنهم رواية ظاهرة فيها، فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله في إعلام قدر رأس مال السلم أي تسمية مقداره: ليس بشرط فيما إذا كان رأس المال مشاراً إليه؛ لأن الإشارة أبلغ في التعريف من العبارة والتسمية، والاعلام بالعبارة يصح بالإجماع فكذا بالإشارة، فعملا بالقياس وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما خلافه، فإن أبا حنيفة رحمه الله شرط الإعلام فيما ذكرنا لجواز السَّلَم، وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله في الحامل، إنها تطلق ثلاثاً للسُّنة قياساً على الآيسة والصغيرة؛ لأن الحيض في حقها غير مرجو إلى زمان وضع الحمل كما هو غير موجو في حقِ الصغيرة إلى زمان البلوغ، فيجوز أن يقام الشهر في حقها مقام الطهر، أو الطهر والحيض في كونه زمان تجدد آخر عنه بخلاف ممتدة الطهر؛ لأن الحيض في حقها مرجو ساعة فساعة فلا يجوز إقامة الشهر في حقها مقام تجدد آخر عنه، فعملا بالقياس، وقال محمد رحمه الله لا تطلق للسنة إلا واحدة، بلغنا ذلك عن جابر وابن مسعود والحسن البصري رضي الله عنهم.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله في الأجير المشترك، وهو الذي لا يستحق الأجر إلا بالعمل كالصَّباغ والقصَّار: إنه ضامن لما ضاع في يده إذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها، فأما إذا لم

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٠٨.

يمكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والحرق الغالب، والغارة العامة فلا ضمان بالاتفاق، وروينا وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه، فإنه كان يضمِّن الخياط والقصَّار صيانة لأموال الناس، وخالف ذلك أبو حنيفة رضي الله عنه بالرأي فقال: إنه أمين فلا يضمن شيئاً كالأجير الواحد والمودع؛ وذلك لأن الضمان نوعان، ضمان جبر وضمان شرط لا ثالث لهما، وضمان الجبر يجب بالتعدي والتفويت، وضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد التعدي والتفويت؛ لأن قطع يد المالك حصل بإذنه، والحفظ لا يكون خيانة، ولم يوجد عقد موجب للضمان أيضاً فبقيت العين أمانة في يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة ا هـ.

واتفق عملهم فيما لا يدرك بالقياس والرأي مثل المقادير الشرعية التي لا تعرف إلا بالسماع، فقد ذكر فخر الإسلام البزدوي في كتابه كشف الأسرار[1] بعضاً من ذلك فقال: فقد قالوا في أقل الحيض إنه ثلاثة أيام، وأكثره عشرة أيام، ورووا ذلك عن أنس رضي الله عنه وعثمان بن أبي العاص الثقفي.

وأفسدوا شراء ما باع بأقل مما باع عملاً بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن أرقم رضي الله عنه.

ثم قال: أما فيما لا يُدرك بالقياس فلا بد من العمل به حملاً لذلك على التوقيف من رسول الله ﷺ لا وجه له غير هذا التكذيب، وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة ا هـ.

(وهذا الخلاف) المذكور في تقليد الصحابة (في كل ما ثبتَ عنهم مِن غير خِلافٍ بيْنَهم).

(١) انظر كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤١٠، ٤٢٠.

ومِنْ غَيرِ أَنْ يَثْبُتَ أنَّه بلغَ غَيرَ قائلِه فَسكَت مسلّماً لَهُ.

وأمَّا إذا اختلفُوا فِي شَيءٍ فإنَّ الحقَّ لا يَعْدوُ أَقَاويلَهُم، حتى لا يُمكِنَ لأَحَدٍ أَنْ يقولَ بالرَأيْ قوْلاً خارجاً عَنْ أقاويلهم، ولا يَسْقُطُ البعضُ بالبْعضِ بالتعَارضِ؛ لأَنَّه تعيَّنَ وجْهُ الرأيْ لمَا لم تجر المحَاجَّةُ بيْنَهم بالحديثِ المرفوعِ فحَلّ مَحَلَّ القِياسِ.

صورتـــه:

ما إذا ورد عن الصحابي قول في حادثة لم تحتمل الأشتهار فيما بين الصحابة بأن كانت مما لا يقع بها البلوي والحاجة للكل، فلم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يُروَ عن غيره من الصحابة خلاف ذلك (ومِن غَيرْ أنْ يثْبَتَ أنَّه بلغ غيرَ قائله فسكَتَ مسلماً لَهُ) إذا لو ثبت أنه بلغ غير قائله فسكت مسلماً له لكان اجماعاً فلا يجوز خلافه، ويجب العمل به.

(أما إذا اختلفُوا في شيء فإنَّ الحقَّ لا يعدُوا أقاويلَهم، حتى لا يُمكن لأِحَدٍ أن يقولَ بالرأي قولاً خارجاً عن أقاويلهم)؛ لأن اختلاف الصحابة على قوَلين أو أكثر يكون إجماعاً منهم على نفي قول آخر خارج عن أقاويلهم يسلتزم إبطال ما أجمعوا عليه، لأن القول الآخر المخالف لأقوال الصحابة يلزم منه تضليل أقوال الصحابة وذلك ممتنع (ولا يَسقُطُ البعضُ) أي لا يسقط بعض أقوال الصحابة (بالبعض) الآخر (بالتعارض؛ لأنه تعيَّن وجْهُ الرأي) والاجتهاد في أقوالهم (لمّا لم تجر المجاجَّةُ بينْهم بالحديث المرفوع) أي سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الرأي (فحلَّ) قول الصحابي (محلَّ القياس) فصار تعارض أقوالهم كتعارض وجوه القياس ولا نسخ في القياس فكذلك لا نسخ في أقوالهم، بل يجب الترجيح إن أمكن وإلا عمل المجتهد بأيهما

. . . .

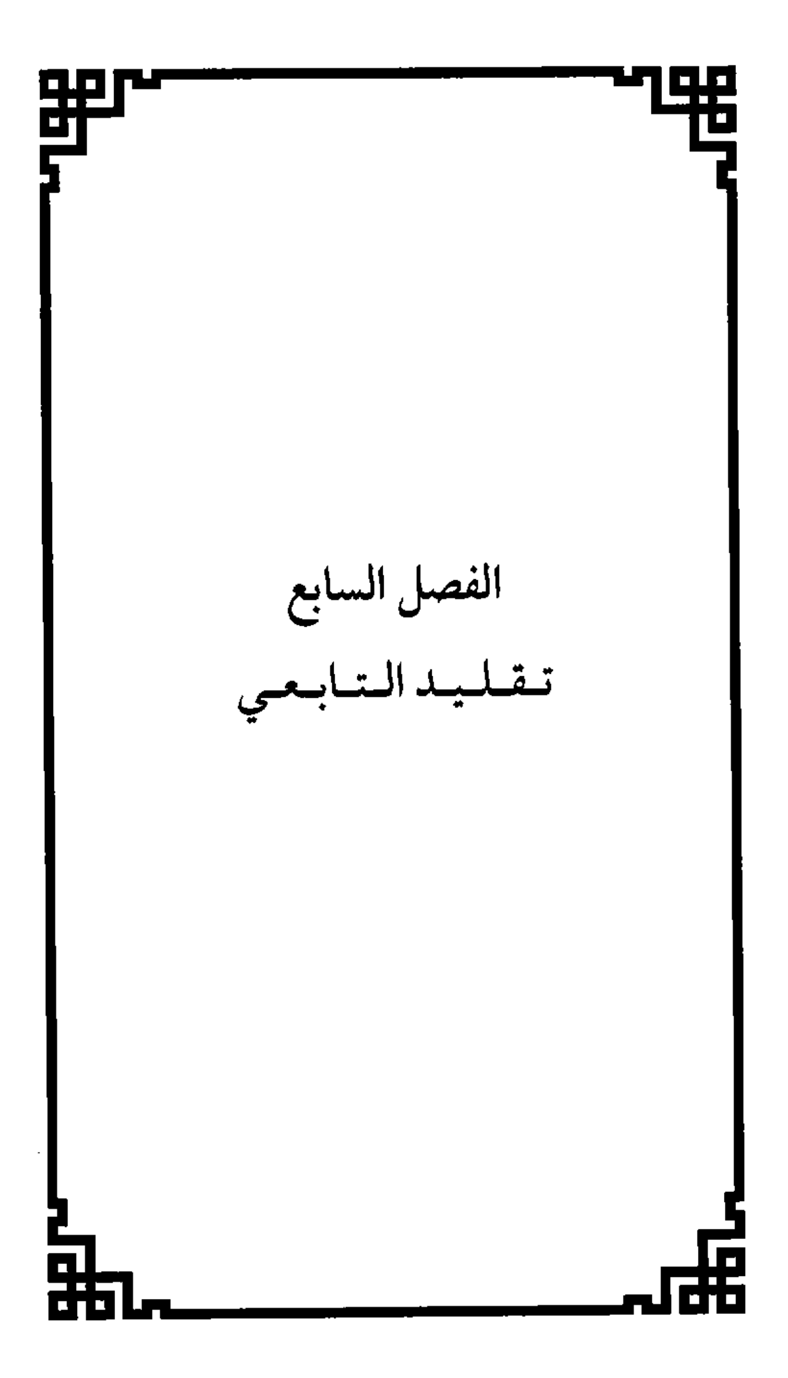
شاء بشهادة قلبه بنور الفراسة، على أن الصواب واحد منها لا غير، قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[١]: ثم لا يجوز العمل بالثاني من بعد إلا بدليل اهـ.

لأنه إن عمل بأحد القياس لم يَجُزْ نقضه إلا بدليل فوقه فوجب نقض الأول، حتى لم يَجُزْ نقض حكم أُمضيَ بالاجتهاد بمثله كما مر.

* * *

---

(١) انظر كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤١٩، ٤٢٠.



الفصل السابع

تقليد التابعي

الفصل السابع
في تقليد التابعي

وأَمَّا التَّابِعِيُّ: فَإِنَّ زاحَمَهُمْ في الفَتوى يَجوزُ تَقْلِيدُهُ عِندَ بَعْضِ مَشَايِخِنَا خِلافاً لِلْبَعضِ.

الفصل السابع
في تقليد التابعي

(وأما التابعيُّ) فإن كان لم يبلغ درجة الفتوى في زمان الصحابة رضي الله عنهم، ولم يزاحمهم في الرأي كان أسوة كسائر المجتهدين، قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[1]: لا يَصحُّ تقليدُه ا هـ.

وإن ظهر فتواه في زمن الصحابة كما أشار إليه المصنف رحمه الله بقوله (فإن زاحَمَهمْ في الفتوى) كالحسن البصري، وسعيد بن المسيب، والنخعي، وشريح القاضي ومسروق، وعلقمة رضي الله عنهم كان مثلهم (يَجوزُ تقليدُه عند بعض مشايخنا خلافاً للبعض).

اعلم أنه لا خلاف في أن قول التابعي لا يكون حجة على وجه يترك القياس بقوله.

ولا خلاف أيضاً في أن من لم يُدرك عصر الصحابة من التابعين لا يُعتدُّ بخلافه في إجماعهم. فأما من أدرك عصر الصحابة من التابعين كالحسن

---

(١) انظر كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٢٠، ٤٢١.

. . . .

البصري وسعيد بن المسيِّب والنخعي والشعبي رضي الله عنهم فإنه يعتد بقوله في إجماعهم عند الحنفية حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه والحجة في ذلك :

أنه لما أدرك عصرهم وسوغوا له الاجتهاد بالرأي والمزاحمة معهم في الفتوى، والحكم بخلاف رأيهم فقد صار هو كواحد منهم فيما يبتني على اجتهاد الرأي، ثم إن الإجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم فكذلك لا ينعقد مع خلاف التابعي الذي أدرك عصرهم لأنه من علماء ذلك العصر فشرط انعقاد الإجماع أن لا يكون أحد من أهل العصر مخالفاً لهم ا هـ.

كذا ذكره السرخسي رحمه الله في أصوله[1].

وقال الشافعي رضي الله عنه: لا يُعْتدُّ بقوله مع إجماعهم.

والحجة للإمام الشافعي رضي الله عنه في ذلك من وجهين:

الوجه الأول:

أن إجماع الصحابة بطريق الكرامة لهم، ولا مشاركة للتابعي معهم في السبب الذي استحقوا به زيادة الكرامة، وذلك صحبة رسول الله ﷺ، ومشاهدة أحوال الوحي، ولهذا لم يجعل التابعي الذي أدرك عصرهم بمنزلتهم في الاحتجاج بقوله فكذلك لا يقدح قوله في إجماعهم كما لا يقدح قول من لم يدرك عصر الصحابة في إجماعهم.

الوجه الثاني:

أن صاحب الشرع أمر بالاقتداء بالصحابة وندب إلى ذلك بقوله عليه

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ١١٤.

. . . .

السلام «بأيِّـهِمْ اقْتَديتُم اهَتديْـتمُ»[1]: وهذا لا يوجد في حق التابعي وإن أدراك عصرهم فلا يكون مزاحماً لهم، وإنما ينعدم انعقاد الإجماع بالمزاحم.

[مذهب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه في تقليد التابعي]

ذكر الصدر الشيهد حسام الدين رحمه الله في شرح أدب القاضي: أن في تقليد التابعي عن أبي حنيفة رحمه الله روايتين:

إحداهما: رواية ظاهر الرواية: أنه قال: لا أقلدهم، هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد، وهذا الظاهر من المذهب.

الثانية: رواية النوادر: قال: إن من كان من أئمة التابعين وافتى في زمن الصحابة وزاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فأنا أقلده؛ لأنه لما سوغوا له الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته إياهم.

ألا ترى أن علياً رضي الله عنه تحاكم إلى شريح وكان عمر ولاه القضاء فخالف علياً في رد شهادة الحسن له للقرابة، وكان من رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لأبيه وخالف مسروق ابن عباس رضي الله عنه في النذر بذبح الولد فأوجب مسروق فيه شاة بعد ما أوجب ابن عباس فيه مائة من الإبل، فرجع إلى قول مسروق، وسئل ابن عمر رضي الله عنهما عن مسألة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فهو أعلم بها مني، وكان أنس بن مالك رضي الله عنه إذا سئل عن مسألة فقال سلوا عنها مولانا الحسن.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٢١ نقلاً عن شرح أدب القاضي.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: فثبت أن الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون إلى أقوالهم، ويعدُّونها من جملتهم في العلم، ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة.

وجه ظاهر الرواية:

أن قول الصحابة إنما جُعل حجةً لاحتمال السماع، ولفضل أصابتهم في الرأي ببركة صحبة النبي عليه السلام وذانك مفقودان في حق التابعي، وإن بلغ الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى، فلا يجوز تقليد التابعي بحال. هذه هي رواية الظاهر، والمصنف رحمه الله اعتمد رواية النوادر عن أبي حنيفة رضي الله عنه في جواز تقليد التابعي إن كان من أئمة الفتوى والاجتهاد، والله أعلم بالصواب وهو الهادي إلى سبيل الرشاد.

* * *

انتهى الجـزءُ الأول من كِتَـاب المُـذْهَب في أصول المـذْهَب
«شَرحُ المنتَخب الحسامي»

ويليه إنْ شاءَ اللهُ الجزَء الثاني وأوّلُهُ البابُ الثالث في الإجماع ومبَاحِثه

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٢١.

فهرس موضوعات الجزء الأول

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



لسلطان الشريعة وبرهان الحقيقة العلامة

حسام الدين محمد بن محمد الإخسيكتي الحنفي

المتوفى سنة ٦٤٤ هـ

تأليف

الدكتور ولي الدين محمد صالح الفرفور

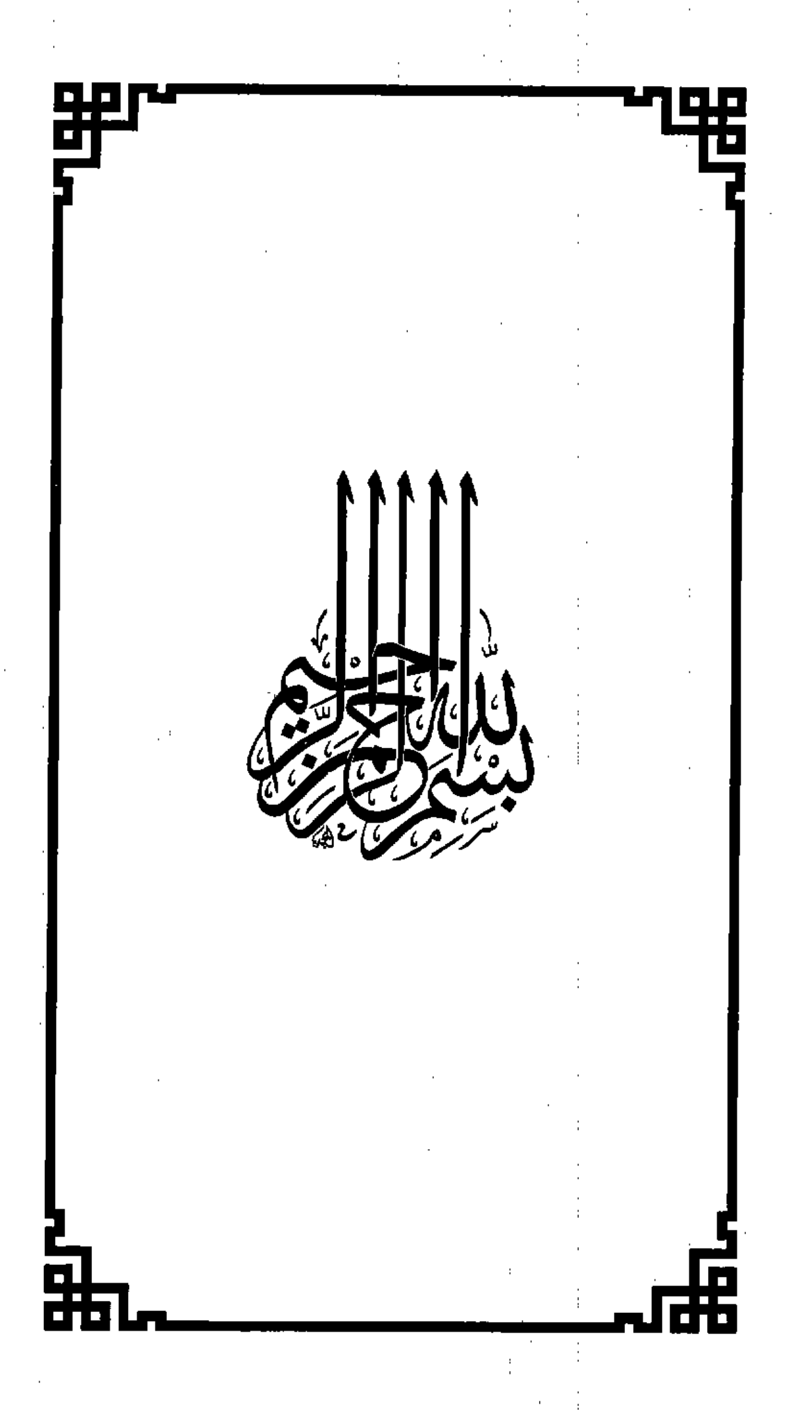
نائب رئيس قسم التخصص
بمعهد الفتح الإسلامي بدمشق

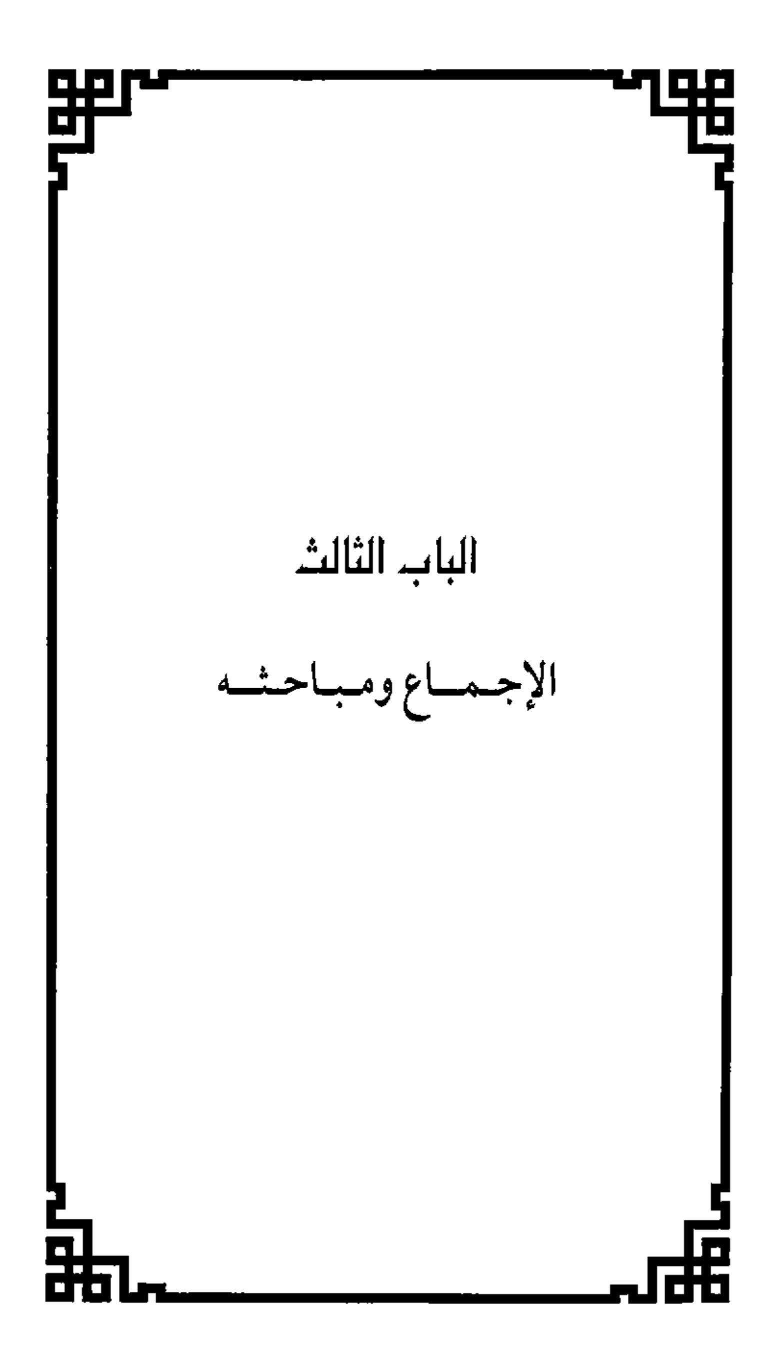
قدم له

فضيلة الأستاذ الدكتور مصطفى سعيد الخن

الجزء الثاني




بسم الله الرحمن الرحيم



الباب الثالث

الإجمـاع ومبـاحثـه

الفصل الأول
في ركـن الاجمـاع

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: اجماع الكل

المبحث الثاني: الاجماع السكوتي

الفصل الأول
فــي ركْــن الإجْمــاع

. . . .

الـفصــل الأول
فـي ركــن الإجمــاع

تعـريـف الإجْمـــاع:

الإجْماع لَغَة: هُو العَزْمُ، يُقَالْ: أجمع فلاَن على كذا إذا عَزَمَ عَلَيْهِ، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ ﴾[1] أي اعْزمُوا عَليه.

ويطلق في اللغة أيضاً على الاتفاق، ومنه قوله أجمع القوم على كذا، أي اتفقوا عليه وشرعاً «هو اتفاق المجتهدين من أمة سيدنا محمد ﷺ في عصر على حكم شرعي»[2].

وبعض العلماء قال: على أمر من الأمور ليعُم الحكم الشرعي والأمر الدنيوي كابن الحاجب رحمه الله وغيره والمراد بالاتفاق: الاشتراك، سواء كان في الاعتقاد أو القول، أو الفعل.

---

(١) سورة يونس آية / ٧١/.

(٢) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٤١.

واحترز بلفظ «المجتهدين» عن العامة.

واحترز بلفظ «من أمة سيدنا محمد ﷺ» عن المجتهدين من أهل الشرائع السابقة. واحترز بلفظ «في عصر» عن إيهام أنَّ الإجماع لا يتم إلا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار إلى يوم القيامة.

واحترز بلفظ «على حكم شرعي» عن الأمر الدنيوي، فإنه لا مدخل للإجماع فيه، يدل عليه قول بعض الصحابة رضي الله عنهم حينماً سألوا النبي ﷺ عن تلقيح النخل وجذاذه فقال لهم: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[1].

* * *

(١) أخرجه مسلم ٤/ ١٨٣٦ برقم/ ٢٣٦٣.

المبحث الأول
فــي إجْمـاع الـكـل

. . . .

المبحث الأول
في إجماع الكل

اعلم أَنَّ ركنَ الإجماعِ الاتفاق ، وَهُوَ نَوْعَان عَزِيمَةٌ وَرُخْصَة .

أمـا العَزيمـة :

فهي الأصل في باب الاجماع ؛ لأن ركن كل شيء ما يقوم به أصله ، والأصل في نوعي الاجماع هو العزيمة : وهو أن يثبت ذلك منهم بالتكلم بما يوجب الاتفاق ، أو بعملهم به وشروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجوداً من الخاص والعام فيما يستوي الكل في الحاجة إلى معرفته لعموم البلوى العام فيه كتحريم الزنا ، والربا ، وتحريم الأمهات ، وما أشبه ذلك ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] : ويشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام إلى معرفته

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٢٥ ، ٤٢٦ نقلاً عن شمس الأئمة السرخسي ، والقواطع والميزان.

لعدم البلوى العام لهم فيه كحرمة نكاح المرأة على عمتها وخالتها وفرائض الصدقات وما يجب في الزروع والثمار وما أشبه ذلك.

وذكر في كتاب «القواطع» أن كل فعل ما لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الاجماع كما أن ما لم يخرج من أفعال الرسول عليه الصلاة والسلام مخرج الشرع لم يثبت به الشرع، وأما الذي خرج من الأفعال مخرج الحكم والبيان فيصح أن ينعقد به الاجماع، فإن الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه الصلاة والسلام كما يؤخذ من قوله.

وذكر في كتاب «الميزان» إذا وجد الاجماع من حيث الفعل فإنه يدل على حسن ما فعلوه وكونه مستحباً ولا يدل على الوجوب ما لم توجد قرينة تدل عليه، على ما روي: «ما اجتمع أصحاب رسول الله ﷺ على شيء كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر»[1] وأنه ليس بواجب ولا فرض اهـ.

* * *

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٣/ ٦٩ برقم/ ٤٨٢٩ عن إبراهيم النخعي قال: «لم يكن أصحاب النبي ﷺ على شيء أشد مثابرة منهم على أربع ركعات قبل الظهر وركعتين بل الغداة».

المبحث الثاني
فـــي الاجمـاع الـسكـوتــي

المـبحث الثـانـي
فـــي الإجمـاع الـسكـوتـــي

وأمَّـا الــرُّخْصَـــةُ:

فهي إجماع ضرورة؛ لأن مبنى الرخصة على الضرورة ، وهي ثاني نوعي الإجماع وهي : «أنْ يتكلَّمَ البعض أو يعملَ به ويَسْكُتَ الباقي بعد بلوغ ذلك إليهم ومُضي مُدةِ التأمل»[1] .

صـــورة الـمسألـــة :

ما إذا ذهب واحد من أهل الحل والعقد في عصر إلى حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة ، وانتشر ذلك بين أهل عصرِه ومضت مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف ، كان ذلك إجماعاً مقطوعاً به عند أكثر الحنفية ـ وكذلك الفعل يعني إذا فعل واحد من أهل الإجماع فعلاً وعلمْ به أهل زمانه ولم ينكر عليه أحد بعد مضي مدة

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٤١ .

التأمل ، يكون ذلك إجماعاً منهم على إباحة ذلك الفعل ، ويسمى هذا إجماعاً سكوتيّاً عند من قال: إنه إجماع. وذكر صاحب «الميزان» فيه أن الإجماع إنما يثبت بهذا الطريق إذا كان ترك الرد والإنكار في غير حالة التقية وبعد مضي مدة التأمل؛ لأن إظهار الرضا وترك النكير في حالة التقية أمر معتاد بل أمر مشروع رخصةً ، فلا يدل ذلك على الرضا وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضي مدة التأمل حلال شرعاً فلا يدل على الرضا ، فلهذا شرطنا مع السكوت وترك الانكار زوال التقية ومضي مدة التأمل[1] ا هـ.

وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يثبت الاجماع بسكوت الباقي ، فلا بد من التنصيص قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[2]: «وحكي هذا عن الشافعي رحمه الله ، قال: لأن عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت ، حتى قال له: ما تقول يا أبا الحسن ، فروى له حديثاً في قسمة الفضل ، فلم يجعل سكوته تسليماً.

وشاورهم في إملاص المرأة ، فأشاروا بأن لا غرم عليه ، وعلي رضي الله عنه ساكت. فلما سأله قال: أرى عليك الغرة ، ولأن السكوت قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما ما منعك أن تخبر عمر رضي الله عنه بقولك في العول فقال: درَّتهُ ، وقد يكون للتأمل فلا يصلح حجة ا هـ.

---

(١) كذا ذكره عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٢٦ ، نقلاً عن الميزان.

(٢) انظر فخر الإسلام البزدوي في كتابه كشف الأسرار ٣/ ٤٢٧.

حجة المجوّزين الإجماعَ السُكوتي:

احتج من جوّز الاجماع السكوتي وهم أكثر الحنفية بالحجج التالية.

أولاً:

إن شرط النطق من جميع المجتهدين متعذر غير معتاد بل المعتاد في كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم.

بيانه:

ما ذكر شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[1]: أنه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله وإظهار الموافقة مع الأخرس قولاً أدى إلى أن لا ينعقد الإجماع؛ لأنه لا يتصور إجماع أهل السنة كلهم على قول يسمع ذلك منهم إلا نادراً، وفي العادة إنما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين، وفي إتفاقنا على كون الاجماع حجة وطريقاً لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل، وهذا لأن المتعذر كالممتنع، ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفياً فكذا تعليقه بشرط هو متعذر، وهذا لأن الله تعالى رفع عنا الحرج كما لا يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم يقرؤون، فكان ذلك ساقطاً عنهم، فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر، والوقف على كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البيِّن، فينبغي أن يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافياً في انعقاد الإجماع اهـ.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٢٩، ٤٣٠ نقلاً عن السرخسي.

ثانياً:

إنَّا إنَّما نجعل السكوت تسليماً بعد العرض ، وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان مخالفاً ، فإذا لم يجعل تسليماً كان فسقاً.

بيانه:

ما ذكره عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: إنَّا إنما نجعل سكوت الباقين تسليماً لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة ، وجواب هذا القائل فيها عليهم ، وذلك أي العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفاً ، إذ الساكت عن الحق شيطان أخرس ، فإذا لم يجعل السكوت تسليماً لقوله كان فسقاً؛ لأنه امتناع عن إظهار الحق وترك للواجب احتشاماً للغير ، والعدالة مانعة عنه فلا يظن بهم ذلك خصوصاً بالصحابة ، فإنه ظهر من صغارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم إذا كان ذلك حقاً ا هـ.

ثالثاً:

إنَّا نجعل السكوت تسليماً بعد الاشتهار ، والاشتهار ينافي الخفاء ، فكان كالعرض وذلك أيضاً بعد مضي مدة التأمل ، وذلك ينافي الشبهة ، فتعيَّن وجه التسليم فيه.

بيانه:

ما ذكره عبد العزيز البخاري رحمه الله[2] أيضاً: أن أهل الاجماع معصومون عن الخطأ ، والعصمة واجبة لهم كما للنبي عليه الصلاة

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٣٠.

(٢) نفس المرجع.

والسلام ، وإذا رأى النبي عليه السلام مكلفاً يقول قولاً في أحكام الشرع فسكت كان سكوته تقريراً منه إياه على ذلك ، ونزل منزلة التصريح بالتصديق له في ذلك ، فكذلك سكوت أهل الاجماع ينزل منزلة التصريح بالموافقة ا هـ.

جوابُ المجوِّزين للإجماع السكوتي على المانعين:

أجاب المجوِّزون للاجماع السكوتي وهم أكثر الحنفية على المانعين بالأجوبة التالية.

الجواب الأول:

إن سكوت علي رضي الله عنه إنما كان لأن الذين أفتوا بإمساك المال وأن لا غرم عليه في إملاص المرأة كان حسناً إلا أن تعجيل الإمضاء في الصدقة والتزام الغرم من عمر رضي الله عنه كان لأجْل صيانة النفس عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء وبسط العدل كان أحسن وأقرب إلى أداء الأمانة والخروج عما تحمل من العهدة ، وإذا كان كذلك حل السكوت عن مثله ، ولا يجب إظهار الخلاف.

ثم إن السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز تعظيماً للفتيا ، فإن ترك التعجيل في الفتيا والتأويل فيها والسكوت إلى أن يظهر كل واحد منهم ما في خلده تعظيم لها قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] ، وذكر شمس الأئمة السرخسي رحمه الله أن مجرد السكوت عن إظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة عندنا ما بقي مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد ، فإنما يكون هذا حجة لو فصل عمر رضي الله عنه الحكم بقولهم ، أو ظهر

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار بالبزدوي ٣/ ٤٣٣. نقلاً عن السرخسي.

منه توقف في الجواب ويكون علي رضي الله عنه ساكتاً بعد ذلك ولم ينقل هذا فإنما يحمل سكوته في الابتداء على أنه لتجربة أفهامهم أو لتعظيم الفتوى التي يريد إظهارها باجتهاده حتى لا يزدري بها أحد من السامعين أو ليروي النظر في الحادثة ويميز من الاشتباه حتى يبيَّن له ما هو الصواب فيظهره ، والظاهر أنه لو لم يستنطقه عمر ضي الله عنه لكان هو شر ما يستقر عليه رأيه من الجواب قبل إبرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة ا هـ.

الجـواب الثـاني:

أن حديث الدرَّة غير صحيح؛ لأنهم كانوا يناظرون ولا يهابون أحداً من إظهار الحق ، وكان سيدنا عمر ضي الله عنه أَلْيَن للحق وأشد انقياداً له من غيره حتى كان يقول: لا خيرَ فيكم ما لم تقولوا ، ولا خير فيَّ ما لم أسمع ، وكان يقول أيضاً: رحم الله أمرأ أهدى إليَّ عُيوبي.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وإذا كان ذلك ـ يعني ما أشرنا إليه ـ كيف يستقيم أن يقال: إنه أمتنع عن إظهار قوله وحجته مهابةً له ، فثبت أنه غير صحيح ، ولئن صح هذا القول منه فتأويله: إظهار العذر في الامتناع عن مناظرته ، يعني لما عرف فضل رأي عمر رضي الله عنهما وفقهه منعه ذلك من الاستقصاء في المحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوي الأسنان في كل عصر ، فإنهم يهابون الكبار فلا يستقصون في المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الأقران ا هـ.

ويمكن أن يقال أيضاً: إن ابن عباس رضي الله عنهما اعتذر للكَفِّ عن المناظرة؛ لأنها غير واجبة عليه نظراً لصغر سنة لا عن بيان مذهبه.

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٣٤.

ويخرج على هذا الأصل: وهو أن سكوت بعض المجتهدين يدل على الوفاق وينعقد به الإجماع مسألة اختلاف الصحابة ومن بعدهم في حادثة على قولين أو أقاويل محصورة كان ذلك إجماعاً منهم على نفي قول آخر خارج عن أقاويلهم وأنّه باطل فلا يجوز إحداثه وهذا مذهب الجمهور. وهو المذهب الأول:

مثالـه:

اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في عدة حامل تُوفي عنها زوجُها.

فذهب بعضهم إلى أنهاتعتد بأبعد الأجلَيْن، كما هو مذهب سيدنا علي كرم الله وجهه.

وذهب بعضهم إلى أنها تَعْتدُّ بوضع الحمل كما هو مذهب ابن مسعود رضي الله عنه.

فالإكتفاء بالأشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به أحد.

حجـة الجمهـور:

احتج الجمهور إلى ما ذهبوا إليه بالحجة التالية:

أن الإجماع حجة شرعية، والحق لا يعدُوه، والصوابُ معه، فإذا اختلفوا على أقوال في الحادثة كان ذلك إجماعاً منهم على حصر الأقوال في تلك الحادثة، إذْ لو كان وراء أقوالهم قول آخر محتمل للصواب لكان اجتماعهم على هذه الأقوال إجماعاً على الخطأ. ولوجب نسبة الأمة إلى تضْييع الحق، إذْ لا بد للقول الخارج من دليل، ولا بد من نسبة الأمة إلى تضيعه والغفلة عنه، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: ولا يجوز أن

(١) انظر عبدالعزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٣٦.

يظن بهم أي بجميع الأمة الجهل بالحق والعدول عنه ، فكان اختلافهم على هذه الأقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة التنصيص منهم على أن ما هو الحق حقيقة في هذه الأقوال ، وماذا بعد الحق إلا الضلال؟ ا هـ.
ثم إن الخلفاء كانوا يخطبون ويبيِّنون أحكام الشرع في خطبتهم ولم يعترض عليهم أحد من الصحابة فكان إجماعاً سُكوتياً ولو لم يجعل سُكوتهم تسليماً لكان فسقاً وحاشاهم عن ذلك.

المـذهب الثـاني :

ذهب بعض العلماء ممن أنكر الإجماع السكوتي من الظاهرية وبعض المتكلمين إلى أن اختلافهم على أقوال في الحادثة سكوت عما وراءها ، وهو محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول آخر كما لا يدل على نفي الخلاف في الحادثة.

حجـة أصحـاب المـذهب الثـانـي :

احتج هؤلاء إلى ما ذهبوا إليه بالحجة التالية :

وهي أن اختلافهم هذا في الحادثة على أقوال : تسويغ منهم على الاجتهاد في الحادثة نفسها والمصير إلى ما أدى إليها الاجتهاد فيها ، فجاز إحداث قول آخر فيها كما لو لم يستقر الخلاف من غير تعيين أن ما ذكروا من الأقوال هو الثابت لا غير؛ لأن نفي الغير نوع تعيين لها ، والتعيين لا يثبت بالمحتمل ، والمحتمل ليس بحجة.

المـذهب الثالث :

ذهب بعض المتأخرين كالآمدي وغيره ممن تابعه إلى التفصيل :

. . . .

بيـانـه :

أن القول الثالث : إن استلزم إبطال ما أجمعوا عليه لم يَجُزْ إحداثه وإلا جاز .

مثـالـه :

ما تقدم في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ، فإن الإكتفاء بالأشهر قبل وضع الحمل منتف بالإجماع إما لأن الواجب أبعد الأجلين كما هو على رأي علي رضي الله عنه ، وإما لأن الواجب وضع الحمل على رأي ابن مسعود رضي الله عنه فهذا يُسمى إجماعاً مركباً ، فما به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالأشهر مُجمع عليه فالقول بالاكتفاء بالأشهر قبل الوضع يستلزم أبطال ما أجمعوا عليه فلم يَجُز إحداثه .

مثال القول الثالث الذي لا يستلزم إبطال ما أجمعوا عليه . اختلاف الأئمة المجتهدين في علَّة الربا على ثلاثة أقوال .

القول الأول : القدر مع الجنس عند أبي حنيفة رضي الله عنه ؛ .

القول الثاني : الطعم مع الجنس عند الشافعي رضي الله عنه .

القول الثالث : الطعم والادخار مع الجنس عند مالك رضي الله عنه .

فيتبيَّن من هذه الأقوال أن اعتبار الجنس في علَّة الربا أمر مجمع عليه فالقول بعدم اعتباره مخالف للاجماع فلا يجوز إحداثه ، أما القول بأن عِلة الربا «كذا» مع مراعاة اعتبار الجنس فيجوز إحداثه ؛ لأنه لم يقم اتفاق الأقوال الثلاثة إلا على اعتبار الجنس في العِلِّية .

. . . .

قال صدر الشريعة رحمه الله[1]: فالشأن في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الإجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك ، فلا بد من ضابط:

وهو أن القولين إن كانا يشتركا في أمر هو في الحقيقة واحد وهو من الأحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزماً لإبطال الإجماع وإلا فلا . . . .

ثم قال: وأما مسألة الربا ، فَعلَّته القدر مع الجنس أو الطعم مع الجنس ، لا يشتركان في أمر واحد هو حكم شرعي ، ولو جعل مفهوم أحد الأمرين أو أحد الأمور أمراً واحداً فذلك ليس بأمر هو في الحقيقة واحد ، بل واحد اعتباري ، ولو كان أمراً واحداً فليس حكماً شرعياً اهـ.

أي أن العلِّية في الربا ليست من الأحكام الشرعية التي لا تدرك لولا خطاب الشارع بل قد تستنبط استنباطاً ، قال السعد التفتازاني رحمه الله[2]: نعم يمكن أن يقال إن القولين اتفقا على أنه لا ربا في غير الجنس وهذا حكم شرعي ، فالقول بعدم دخول الجنس في العلِّية رفع لذلك ا هـ.

جواب الجمهور على المذهب الثاني:

أجاب الجمهور على أصحاب المذهب الثاني الذين قالوا: اختلاف الصحابة على قولين أو أكثر يوجب تسويغ الاجتهاد لاحداث قول ثالث مخالف لما تقدم من الأقوال.

أجابوا: إنه يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين ، فأما في قول ثالث فلا ، لتأديته إلى إبطال إجماعهم.

---

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٤٣ ، ٤٤ .

(٢) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٤٤ ، ٤٥ .

. . . .

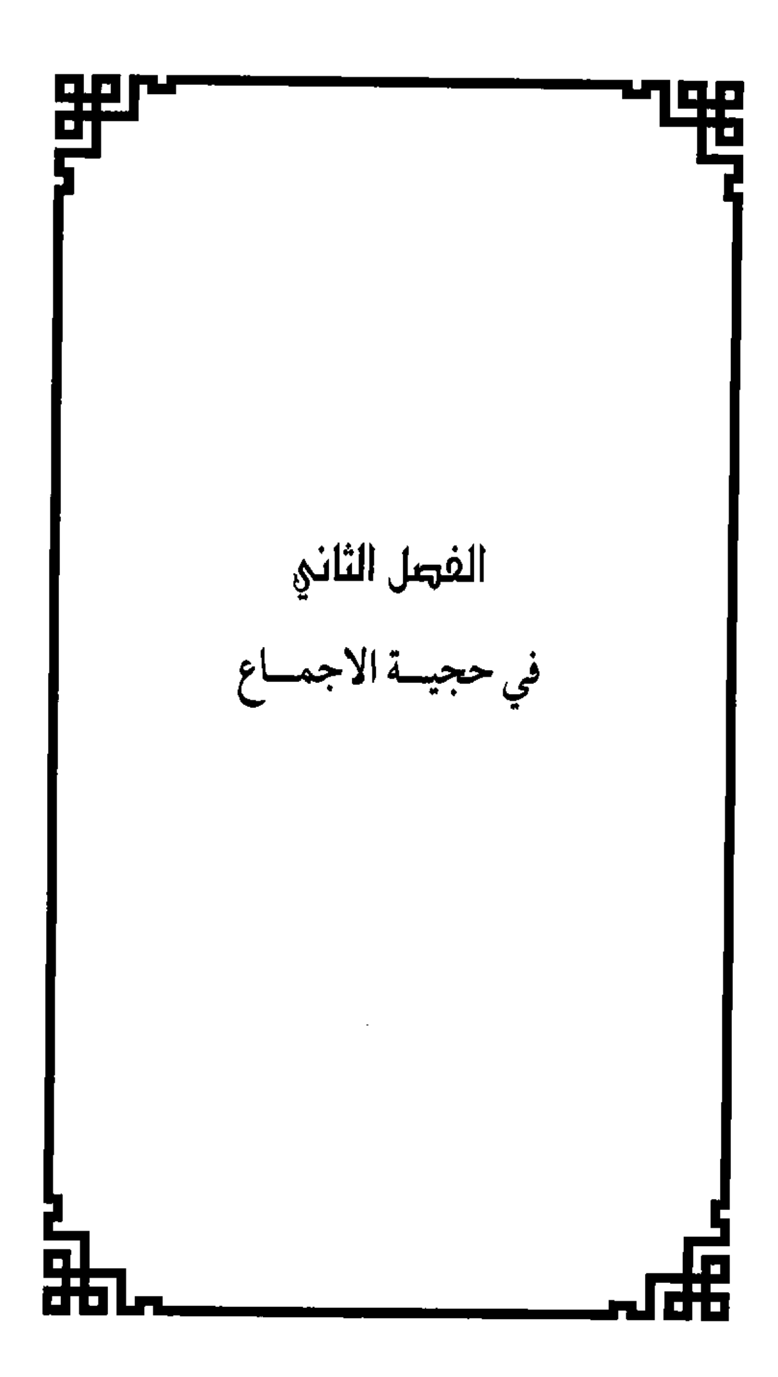
أو أنه يوجب جواز الاجتهاد مطلقاً ، ولكن قبل تقرر الخلاف المستلزم للإجماع على بطلان القول الحادث ، فأما بعد تقرر الخلاف فلا .

جواب الجمهور على المذهب الثالث :

أجاب الجمهور على أصحاب المذهب الثالث القائلين بالتفصيل بما يلي :

أن القول بالتفصيل يخالف الإجماع ، لأنَّ أحداً من الأمة لم يفصل ؛ ولأنه يستلزم تخطئة كل الأمة لا ستلزامه تخطئة كل واحد من الفريقين في بعض ما ذهب إليه فيكونُ فاسداً .

❊ ❊ ❊



الفصل الثاني

في حجيـــة الاجمـــاع

الفصل الثاني
فـي حجيــة الإجمـاع

. . . .

الـفصـل الثـانـي
فـي حجيــة الإجمـاع

اعلم أَنَّ الإجماعَ حُجَّة مقطوع بها عند عامة المسلمين من المنقول والمعقول أما المنقول:

أولاً: فلقوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾[1].

وجـه الاستـدلال بالآيـة:

ما ذكره صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[2]: إنه جمع بين مُشاقَّة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، ولا شك أن مشاقَّة الرسول ﷺ وحدها تستوجب الوعيد، فلولا أن الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه إلى المُشاقَّة فائدة، فكان الكلام حينئذ ركيكاً، كما لو قال: وَمَن يُشاقِق الرسُولَ ويأكل الخبز.

وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراماً، ولا شك أن اتباع سبيل من

(١) سورة النساء آية / ١١٥/.

(٢) انظر التوضيح شرح التنقيح ٢/ ٤٧، ٤٨.

السبل واجب لقوله تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ ﴾[1] الآية: فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين.

ثم سبيل المؤمنين لا يمكن أن يكون عين ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام؛ لأنه إذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام، ويكون المعطوف، أي الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة.

ولا يمكن أيضاً أن يكون سبيل المؤمنين أحكاماً لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام إذ لو كان كذلك لكان ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام غير سبيل المؤمنين، فيكون اتباعه داخلاً في الوعيد، فيكون سبيل المؤمنين مجموعاً مركباً مما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع، فإنْ شُرِط لكونه واجب الاتباع اتفاق الأمة حصل المطلوب وإن لم يشترط فمعَ عدم الاتفاق إذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق أولى أن يكون واجب الاتباع اهـ.

ثانياً: ولقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾[2] فالخيريّة توجب الحقية والحقية إنما تكون فيما اجتمعوا عليه، لأن ما اجتمعوا عليه لو لم يكن حقاً كان ضلالاً لقوله تعالى: ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴾[3]. قال صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[4]: ولا شك أن الأمة الضالة لا يكونون خيرَ الأمم، على أنه قد

---

(١) سورة يوسف آية /١٠٨/.

(٢) سورة آل عمران آية /١١٠/.

(٣) سورة يونس آية /٣٢/.

(٤) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/٤٨.

وصفهم بقوله تعالى: ﴿ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾[1]: فإذا اجتمعوا على الأمر بشيء يكون ذلك الشيء معروفاً وإذا نهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكراً ، فيكون إجماعهم حجة.

ثالثاً: ولقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾[2]. والوساطة هي العدالة ، ومنه قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَوْسَطُهُمْ ﴾[3] أيْ أَعْدَلَهُمْ.

وجه الاستدال بالآية:

ما ذكره الإمام السعد التفتازاني في كتابه التلويح[4]: اثبت لمجموع الأمة العدالة ، وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم؛ لأن العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل إلى جانب الباطل ، ولا خَفاء في أنها ليست ثابتة لكل واحد من الأمة فتعيَّن المجموع.

وأيضاً: الشاهد حقيقة ، هو المخبر بالصدق ، واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة ، فيجب أن يكون قول الأمة حقاً وصدقاً ليختارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس ا هـ.

قال صدر الشريعة في كتابه التوضيح[5] عن نظرية «التوَسُّط»: وكل الفضائل منحصرة في التوسُّط بين الإفراط والتفريط ، فإن رؤوس الفضائل

(١) سورة آل عمران آية / ١١٠/ .

(٢) سورة البقرة آية / ١٤٣/ .

(٣) سورة القلم آية / ٢٨/ .

(٤) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٤٨ .

(٥) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٤٨ .

الحكمة والعفّة والشجاعة والعدالة ـ وهي منحصرة بين الإفراط والتفريط ـ ثم قال: فلهذا فسَّر الوساطة بالعدالة، فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل ا هـ.

رابعاً: ولقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمعُ أمتي على الضلالة»[1]. أو على الخطأ.

خامساً: ولقوله عليه الصلاة والسلام: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[2].

إلى غير ذلك من الأحاديث النبوية التي وإن كانت في حد ذاتها من أخبار الآحاد إلا أن بمجموعها تفيد القطع؛ لأن القدر المشترك متواتر في المعنى، وأنها لو لم تصلح للاحتجاج والقطع لقضت العادة بامتناع اتفاق الأمة على تلقيها بالقبول.

فالأحاديث التي على هذه الشاكلة كثيرة جداً وظاهرة ومشهورة بين الصحابة والتابعين ومَنْ بَعْدَهم تمسَّكوا بها في إثبات الاجماع من غير نكير.

وأما المعقول:

فلقد ثبت بالدليل القاطع أن نبيَّنا عليه الصلاة والسلام خاتم الأنبياء، وأن شريعته خاتمة الشرائع، وهي دائمة ومستمرة إلى قيام الساعة بدليل

---

١) رواه الترمذي ٤/٤٦٦ برقم /٢١٦٧، وابن ماجه ٢/١٣٠٣ برقم /٣٩٥٠، وأبو نعيم في الحلية ٣/٣٧، ورواه الحاكم في المستدرك ١/١١٥، ١١٦، وأحمد في مسنده ٦/٣٩٦.

٢) أخرجه أحمد في مسنده ١/٣٧٩، والطيالسي ١/٣٣١، والبزار ١/٢٨٢، والحاكم في المستدرك ٣/٧٨ ـ ٧٩.

قوله عليه الصلاة والسلام «لا نبي بعدي»[1]. فثبت تأييدها بهذه فإذا وقعت حادثة لا نص فيها من كتاب أو سنَّة واجمع الأئمة المجتهدون على حكمها ، ولم يكن إجماعهم موجباً على الغير ، وخرج عنهم أو عن أقوالهم بعداختلافهم في حكمها ـ فقد انقطعت شريعته ، ويؤدي ذلك إلى الخلف في إخبار الشارع ، وهذا محال ، فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية.

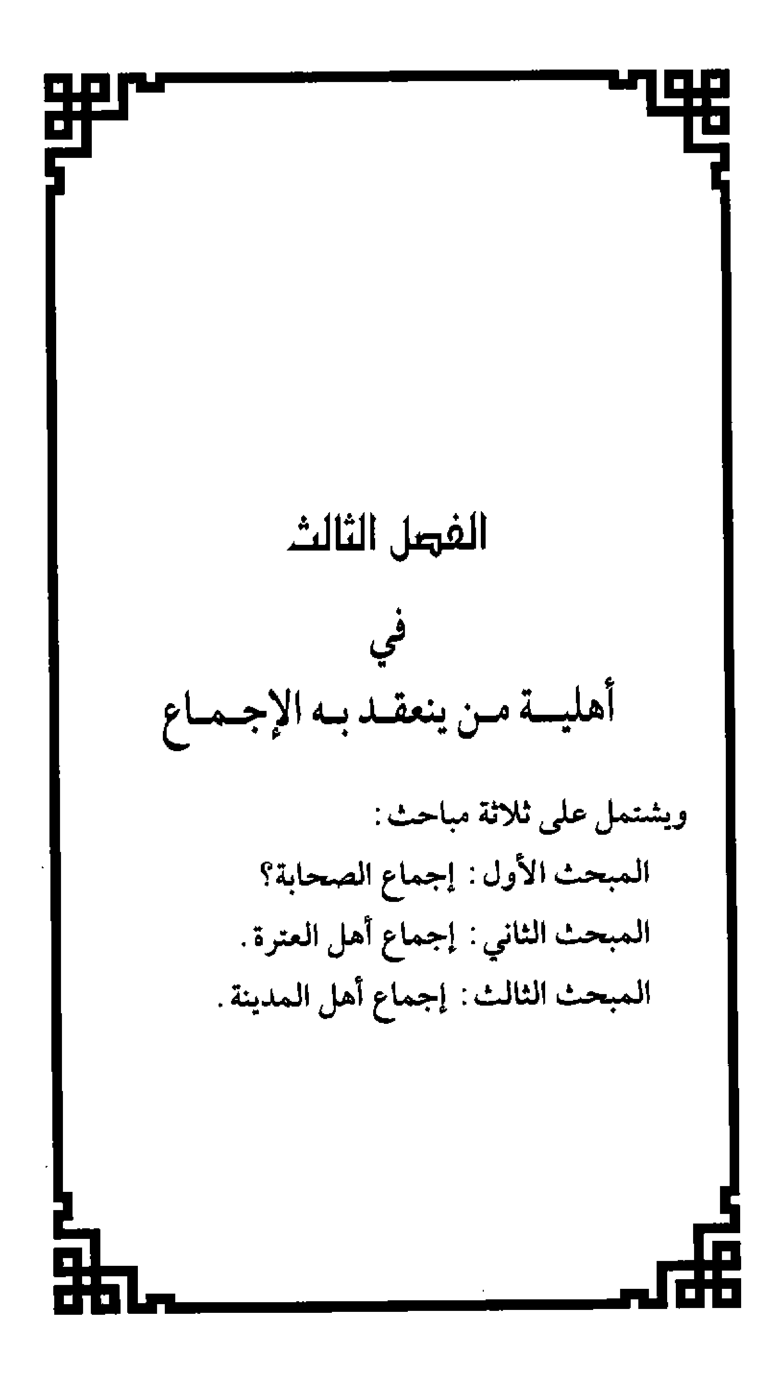
ثم إن صدر الشريعة رحمه الله جعل الدليل على حجية الإجماع وحياً متواتراً فقال[2]: العلماء إذا قالوا إن الإجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على أن الحكم لا يكون قطعياً إلا وأن يكون الدليل الدال عليه قطعياً ، فإخبارهم الإجماع حجة قطعية أخباربأن قد وصلوا إلى دليل دال على أنه حجة قطعية ، إذ لولا ذلك لا يكون كلامهم إلا كاذباً ، والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب ، وذلك الدليل لا يكون قياساً؛ لأنه لا يفيد القطعية عندهم. ولا الإجماع للدور ، بقي الدليل الذي هو الوحي ، فصار كأنَّ كل واحد قال: إنه وصل إليَّ من الكتاب والسنة ما يدل على أنه حجة قطعية ، وإذا قالوا هذا القول كان الدليل على أنه حجة وحياً متواتراً.

ثم قال: والغرض من هذا: أنَّ الأدلة الدالة على أنه حجة قد وصلت إلى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني. اهـ.

* * *

(١) مر تخريجه.

(٢) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٥١.



الفصل الثالث

في

أهليـــة مـن ينعقـد بـه الإجـمـاع

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: إجماع الصحابة؟

المبحث الثاني: إجماع أهل العترة.

المبحث الثالث: إجماع أهل المدينة.

الفصل الثالث
فـــي
أهْلِيَّــة مَــنْ ينـعقـد بـــه الإجمــاع

اخْتَلَفَ النَّاسُ فِيمَنْ يَنْعَقِدُ بِهِمُ الإجْمَاعُ

الفصـل الثالث
فـي
أهليــة مـن ينـعقـد بـــه الإجمـــاع

(اختَلَفَ النَّاسُ فيمن يَنْعقد بهم الإجماع) هل ينعقد بالمجتهد الفاسق والمجتهد المبتدع ، أَوْلا ، على مذاهب .

المـذهب الأول :

ذهب الجمهور إلى أن المعتبر في الإجماع اتفاق أهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدعة .

المـذهب الثـــاني :

ذهب بعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه كأبي إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين الجويني رحمهما الله إلى أن المجتهد الفاسق يعتبر قوله ولا ينعقد الإجماع بدونه ؛ لأن الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي إليه اجتهاده ، فكيف ينعقد الإجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه .

المـذهب الثـالث:

ذهب بعض العلماء إلى أن الفاسق المجتهد يدخل في الإجماع من وجه ويخرج من وجه.

بيـانـه:

أن المجتهد الفاسق إذا أظهر خلافه يسأل عن دليله لجواز أنه يحمله فسقه على اعتقاد شرع لغير دليل، فإذا أظهر من استدلاله دليلاً صالحاً على خلافه يرتفع الإجماع بخلافه وصار داخلاً في جملة أهل الإجماع وإن كان فاسقاً لأنه من أهل الاجتهاد، وإن لم يظهر دليلاً صالحاً على خلافه لم يُعْتد بخلافه ويفارق العدل الفاسق في هذا؛ لأن العدل إذا أظهر خلافه جاز الإمساك عن استعلام دليله؛ لأن عدالته مانعة من اعتقاد شرع لغير دليل.

المـذهب الـرابـع:

ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله: إلى أن الشرط في الإجماع موافقة الأوساط؛ لأن الإجماع الموجب للعلم لا يكون إلا باتباع فِرَق الأمة خواصهم وعوامهم من أهل الحق وأهل البدعة فالحجة فيه إجماع الأمة ومطلق اسم الأمة يتناول الكل، لكن خص منه الصبي والمجنون لعدم تصور الوفاق والخلاف منهم فيبقى الباقي بحاله واستدل على تناول الكل بقوله عليه الصلاة والسلام «ستفترق أمتي على كذا»[1] ثم قال: ولأن

---

(١) رواه أبو داود ٤/ ١٩٧، برقم/ ٤٥٩٦، والترمذي ٥/ ٢٥ برقم/ ٢٦٤٠، وابن ماجه ٢/ ١٣٢١ برقم ٣٩٩١.

قول الأئمة إنما صار حجة بعصمتها عن الخطأ ، ولا يبعد أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة .

حجـة الجمهـور:

أن أهلية من ينعقد به الإجماع هي بأهليّة الكرامة؛ لأن حجيته كرامة لهذه الأمة ، وهي بصفة الاجتهاد والاستقامة في الدين عملاً واعتقاداً. وذلك لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة؛ لأن النصوص والحجج التي جعلت الإجماع حجة تدل على اشتراط هذا .

أما الفسق فإنه يورث التهمة ويسقط العدالة ، لذا اشترطت الاستقامة عملاً وهي العدالة؛ لأن حكم الإجماع وهو كونه ملزماً إنما ثبت بأهلية أداء الشهادة في قوله تعالى: ﴿ لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾[1] وثبت أيضاً بصفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله تعالى: ﴿ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾[2] وذلك يوجب اتباع الآمر فيما يأمر به والناهي فيما ينهى عنه ، إذ لو لم يلزم الاتباع لا يكون فيهما فائدة ، والاتباع هنا اتباع للعدل المرضي فيما يأمر به وينهى عنه دون غيره؛ لأن ذلك قد ثبت بطريق الكرامة كما ذكرنا، والمستحق للكرامات على الإطلاق من كان بهذه الصفة ، والفسق يسقط العدالة ، فلم يبق به أهلاً لأداء الشهادة ولا يوجب اتباع قوله؛ لأن التوقف في قوله واجب بالنص ، وذلك ينافي وجوب الاتباع والفسق أيضاً يورث التهمة؛ لأنه لمالم يتحرز عن إظهار فعل ما يعتقده باطلاً لا يتحرز عن إظهار قول يعتقده باطلاً

---

(١) سورة البقرة آية / ١٤٣/ .

(٢) سورة آل عمران آية / ١١٠/ .

. . . .

أيضاً. قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: فثبت أن الفاسق ليس من أهل الإجماع، وأنه لا اعتبار لقوله وافق أم خالف.

وأما البدعة: فإن صاحبها الذي يدعو الناس إليها ليس من الأمة على الإطلاق وإن كان من أهل القبلة، فهو من أمة الدعوة دون المتابعة كالكفار، ومطلق الاسم لأمة المتابعة المشهود لها بالعصمة.

قال صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[2]: اعلم أن البدعة لا تخلو من أحد الأمرين، إما تعصب، وإما سفه؛ لأنه إن كان وافر العقل، عالماً بقبح ما يعتقده، ومع ذلك يعاندالحق ويكابره فهو المتعصب، وإن لم يكن وافر العقل كان سفيهاً، إذ السفه: خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل اهـ.

وقال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[3]: صاحب البدعة إن لم يدعو إليها ولكنه مشهور بها فقيل: لا يُعْتَدُّ بقوله فيما يضل فيه، وأما فيما سواه فيُعْتَدُّ به، والأصح أنه إن كان مظهراً لها فلا يُعتد بقوله أصلاً، وإلا فالحكم كما ذكر اهـ.

وكذا المجون: وهو عدم المبالاة، فإن المفتى الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل. فإنه مانع من أهلية الإجماع بشرط أن يكون صاحبه داعياً إليه أو ما جناً به أو يكون مغالياً فيه بحيث يكفر به[4].

وكذا صاحب الهوى المشهور به، والمغالي في هواه مغالاة تخرجه

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٤١.

(٢) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٤٦.

(٣) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٤٦ نقلاً عن السرخسي.

(٤) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٤٢.

. . . .

عن ربقة الإسلام فإنه ليس من الأمة على الإطلاق؛ لأنه من أمة الدعوة كسائر الكفار لا من أمة المتابعة ، ومطلق الأمة يتناول أمة المتابعة دون أمة الدعوة.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[1]: وإن كان لا يدعو الناس إلى هواه ولكنه مشهور به فقال بعض مشايخنا فيما يضلل هو فيه: لا مُعتبر بقوله؛ لأنه إنما يضلل لمخالفته نصاً موجباً للعلم. وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل ، وفيما سوىٰ ذلك يعتبر قوله ، ولا يثبت الإجماع مع مخالفته؛ لأنه من أهل الشهادة ، ولهذا كان مقبول الشهادة في الأحكام.

قال: والأصح عندي ، أنه إن كان متهماً بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا.

فأما إذا كان مظهراً لهواه ، فإنه لا يُعْتَدُّ بقوله في الإجماع ، لأن المعنى الذي لأجله قبلت شهادته لا يوجد ههنا ، فإنه يقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رحمه الله؛ قوم عظَّموا الذنوب حتى جعلوها كفراً ، لا يتهمون بالكذب في الشهادة.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2]: وهذا يدل على أنهم لا يؤتمنون في أحكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه ، فإن الخوارج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر ، وقد أكفروا أكثر الصحابة الذين عليهم مدار أحكام الشرع ، وإنما عرفناها بنقلهم فكيف يعتمد على قول هؤلاء ، وأدنى

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٤٣ ، نقلاً عن السرخسي.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٤٣.

ما فيه أنهم لا يتعلمون ذلك إذا كانوا يعتقدون كفر الناقلين ولا معتبر بقول الجهال في الإجماع اهـ.

قال الإمام الغزالي رحمه الله[1]: لو خالف المبتدع في مسألة بعد ما حكمنا بكفره بدليل عقلي لم يلتفت إلى خلافه، فإن تاب وهومصر على المخالفة في تلك المسألة التي أجمعوا عليها في حال كفره لم يلتفت إلى خلافه بعد الإسلام؛ لأنه مسبوق بإجماع كل الأمة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الأمة دونه، فصار كما لو خالف كافر جميع كافة الأمة ثم أسلم وهو مصر على ذلك الخلاف، فإن ذلك لا يلتفت إليه إلا على قول من يشترط انقراض العصر في الإجماع اهـ.

وأما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2]: إن الشريعة تنقسم إلى ما يشترك في دَرْكه الخواص والعوام ولا يحتاج فيه إلى الرأي كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة ونحوها، وهذا مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ويشترط في انعقاد الإجماع عليه اتفاقهم جميعاً حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الإجماع إلا أنه غير واقع.

وإلى ما يختصُّ بدركه الخواص من أهل الرأي والاجتهاد، وهو ما يحتاج فيه إلى الرأي كتفصيل أحكام الصلاة والنكاح والطلاق والبيْع، فما أجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحلِّ والعقد لا يضمرون فيه خلافاً فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام أيضاً إلا أن الشرط في انعقاد الإجماع في هذا القسم اتفاق أهل

(١) انظر مستصفى الغزالي ١/ ١٨٤.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٤٣.

الرأي والاجتهاد دون غيرهم ، حتى لو خالف بعض العوام فيما أجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور؛ لأن العامي ليس بأهل لطلب الصواب إذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الأمة من الخطاب إلا عصمة من يتصور منه الإصابة لأهليته؛ ولأن العصر الأول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب اهـ.

وكذلك المقادير الشرعية التي لا مدخل للرأي فيها ، فإن بعضها وإن كان لا مدخل للرأي فيه لكن يجري مجرى ما يدخل فيه الرأي كتقدير البلوغ بالسن ونحوه فلا يعتبر فيه إلا أهل الرأي والاجتهاد ، فينعقد الإجماع بدون العوام في ذلك قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] : ومثل العوام في عدم الاعتبار من ليس من أهل الرأي والاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف إلا علم الكلام ، والمفسِّر الذي لا معرفة له بطريق الاجتهاد ، والمحدِّث الذي لا بصر له في وجوه الرأي وطرق المقاييس والنحوي الذي لا علم له بالأدلة الشرعية في الأحكام ، لأن هؤلاء باعتبار نقصان آلاتهم في درك الأحكام بمنزلة العوام.

واختلف فيمن يحفظ أحكام الفروع ولا معرفة له بأصول الفقه ، ويعبر عنه بالفروعي وفيمن تفرد بأصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالأصولي.

فمنهم من اعتبر الأصولي دون الفروعي لكونه أقرب إلى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الأحكام وأقسامها ، وكيفية دلالاتها وكيفية تلقِّي الأحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها إلى غير ذلك بخلاف الفروعي.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٤٤.

ومنهم من اعتبر الفروعي دون الأصولي لعلمه بتفاصيل الأحكام ، ومنهم من نفاهما ، نظراً إلى عدم الأهلية المعتبرة الموجودة في أئمة الحل والعقد من المجتهدين ا هـ.

* * *

المبحث الأول
[إجماع الصحابة]

قالَ بَعْضُهُمْ لاَ إِجْمَاعَ إِلاَّ لِلصَّحَابَةِ

المبحث الأول
إجماع الصحابة

ومن العلماء مَنْ زاد على اشتراط صفة الاجتهاد في الإجماع كون المجمعين من الصحابة فقال المصنف رحمه الله (قال بَعضُهم) وهم أهل الظاهر أصحاب داود الظاهري وأحمد بن حنبل في أحدى الروايتين عنه (لا إِجْماعَ إلاَّ للصحابة) رضي الله عنهم.

حجتهم:

أن الإجماع إنما صار حجة بصفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصحابة هم الأصول في ذلك؛ لأنهم كانوا هم المخاطبين بقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾[1] وبقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[2] دون غيرهم، إذ الخطاب يتناول الموجود دون المعدوم، وكذا قوله تعالى: ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[3] وقوله عليه

---

(١) سورة آل عمران آية / ١١٠/ .
(٢) سورة البقرة آية / ١٤٣/ .
(٣) سورة النساء آية / ١١٥/ .

الصلاة والسلام: «لا تجتمعُ أمتي على الضلالة»[1] خاص بالصحابة الموجودين في زمن النبي ﷺ ، إذ هم كل المؤمنين وكل الأمة؛ لأن من لم يوجد بعد لا يكون موصوفاً بالإيمان فلا يكون من الأمة.

ولأنه لا بد في الإجماع من اتفاق الكل ، والعلم باتفاق الكل لا يحصل إلا عند مشاهدة الكل مع العلم بأنه ليس هناك أحد سواهم ، وذلك لا ينافي إلا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة ، أما في سائر الأزمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع المؤمنين على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها؛ ولأن الصحابة أجمعوا على أن كل مسألة لا تكون مجمعاً عليها يسوغ فيها الاجتهاد فالمسألة التي لا تكون مجمعاً عليها بين الصحابة تكون محلاً للاجتهاد باجماعهم فلو اعتبر إجماع غيرهم لخرجت عن أن تكون محلاً للاجتهاد ، وذلك يفضي إلى تناقض الإجماعين[2].

الجواب عن حجة الظاهرية: أن اختصاص الاجماع بالصحابة وكون المجمعين منهم دون غيرهم أمر زائد على أهلية الإجماع لايثبت إلا بدليل، ولا دليل عليه ، والأدلة الدالة على حجية الإجماع من الكتاب والسنة التي مر ذكرها لا توجب اختصاص الاجماع بالصحابة ولم تفصل ، وترك الاستفصال يدل على عموم المقال كما يقال ، ثم إن قولهم: إن النصوص الموجبة لكون الاجماع حجة تتناول الموجودين في ذلك الزمان دون غيرهم غير صحيح؛ لأنه يلزم منه أن لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجوداً عند ورود تلك النصوص؛ لأن اجماعهم ليس

---

(١) مر تخريجه.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٤٥.

إجماع جميع المخاطبين وقت ورودها، وقد أجمعت الأمة على صحة اجماع من بقي من الصحابة بعد الرسول ﷺ وبعد من مات بعده من الصحابة وليس ذلك إلا لأن الماضي غير معتبر كما أن الآتي غير منتظر وقولهم: العلم باتفاق الكل لا يحصل عند مشاهدة الكل غير صحيح أيضاً؛ لأن حاصله يرجع إلى تعذر حصول الإجماع في غير زمان الصحابة وهذا لا نزاع فيه إنما النزاع في أنه لو حصل كان حجة.

وأما شبهتهم الثالثة قال[1]: عبد العزيز البخاري رحمه الله عنها فهي فاسدة أيضاً؛ لأنه لو صح ما قالوا لزم امتناع إجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ما ذكروا، وهو باطل؛ لإجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية. ثم قال: ولئن سلمنا إجماعهم على تجويز الاجتهاد فهو مشروط بعدم الإجماع، وحينئذ لا يلزم التعارض؛ لأن الإجماع إذا وجد على حكم المسألة زال شرط الإجماع على التجويز فيزول بزوال شرطه اهـ.

* * *

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٤٨.

المبحث الثاني
[إجماع أهل العِترة]

وقَالَ بَعْضُهُمْ: لاَ إجْمَاعَ إلاَّ لأَهْلِ الْعِتْرَةِ

المبحث الثاني
إجماع أهل العِترة

ومن العلماء مَنْ زاد على اشتراط صفة الاجتهاد في الإجماع كون المجمعين من أهل العترة قال المصنف رحمه الله: (وقال بعضهُم:) وهم الزيدية والإمامية من الروافض (لا إِجْمَاعَ إلاَّ لأَهْلِ العِْترة)، أي لا يصح الإجماع إلا من عترة الرسول ﷺ، والمراد بأهل العترة «قرابته» ﷺ. واحتجوا إلى ما ذهبوا إليه بالمنقول والمعقول بطريق الاستدلال.

أما المنقول:

١ ـ فبقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾[1].

وجه الاستدلال بالآية:

أن الله تعالى أخبر بنفي الرجس عنهم بكلمة «إنما» الحاصرة الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطأ من الرجس، فيكون منفياً عنهم فقط.

٢ ـ وبالسنة: وهي قوله عليه الصلاة والسلام: «إنِّي تاركٌ فيكم الثقلَيْن، فإن تمسَّكتم بهما لم تضلوا كتابَ الله وعِترتي»[2].

---

(١) سورة الأحزاب آية / ٣٣/ .

(٢) الحديث أخرجه البخاري ٥/ ٦٦٢ برقم / ٣٧٨٦ عن جابر، ورواه أحمد عن=

وجـه الاسـتـدلال بالحـديـث:

أن النبي ﷺ حصر التمسك بالكتاب وأهل العِترة ، فلا تقف إقامة الحجة على غيرهما .

وأمـا المعقـول:

فلأن أهل العترة اختصوا بالشرف والنسب ، فكانوا أهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة ، ووقفوا على أسباب التنزيل ومعرفة التأويل ، وأفعال الرسول ﷺ وأقواله بكثرة المخالطة فكانوا أولى بهذه الكرامة ولأنهم هم المخصوصون بالعرق الطيب المجبولون على سواء السبيل .

الجـواب عمـا تمـسك بـه الـزيـديـة والإمـاميـة بالآيـة والحـديث:

أن المراد من «أهل البيت» في الآية أزواج النبي ﷺ عند أكثر أهل التفسير، ولئن سلمنا أن المراد قرابة الرسول ﷺ فالمراد من الرجس الشرك أو الإثم أو الشيطان أو الأهواء والبدع أو البخل والطمع على ما ذكر في التفسير، فلا يصح الاحتجاج به على اختصاص الإجماع بأهل العترة .

وأما قوله عليه الصلاة والسلام «تركت فيكم الثقلين»(١) فهو خبر آحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم، ثم إن الحديث يفيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة معاً لا بالعترة وحدها .

وأيضاً الحديث معارض بأحاديث أخرى توجب التمسك بقول كل واحد من الصحابة رضي الله عنهم وإن من تمسك بقول الصحابي يكون

= أبي الحسن ٣/ ١٤ ، ١٧ ، ورواه مسلم في صحيحه ٤/ ١٨٧٣ برقم/ ٢٤٠٨ ، والحاكم ٣/ ١٤٨ .

(١) تقدم تخريجه .

مهتدياً وإن خالف ذلك الصحابي أهل البيت كقوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»[1]، وغيره من الأحاديث الدالة على جواز التمسك بقول الصحابي، وبهذا تبين أن أهل العترة لا يكون قولهم واجب الاتباع دون غيرهم.

* * *

(١) تقدم تخريجه.

المبحث الثالث
إجماعُ أهل المدينة

وقَالَ بَعْضُهُمْ: لاَ إِجْمَاعَ إلاَّ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ

المبحث الثالث
إجماع أهل المدينة

ومن العلماء مَنْ زاد على اشتراط صفة الاجتهاد في الإجماع أيضاً كون المجمعين من أهل المدينة قال المصنف رحمه الله (وقال بعضَهُم) وهم الإمام مالك رحمه الله ومن تابعه (لا إجماعَ إلاّ لأَهْل المدينة).

اعلم أن إجماع أهل المدينة على الانفراد حجة عند مالك رضيَ الله عنه ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: نقل عن مالك رحمه الله أنه قال: أهل المدينة إذا أجمعوا على شيء لم يُعْتَدَّ بخلاف غيرهم اهـ.

وقال الزركشيّ في البحر[2]: قال الحارث المحاسبي في كتاب «فهم السنن» قال مالك رحمه الله: إذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به لم أر لأحد خلافه ، ولا يجوز لأحد مخالفته اهـ.

حجة الإمام مالك:

احتج الإمام مالك رحمه الله فيما ذهب إليه بحجج من المنقول والمعقول ، أما المنقول:

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٤٦.

(٢) انظر البحر المحيط ٦/ . مبحث اجماع أهل المدينة.

. . . .

فالحجـة الأولى :

قول النبي عليه الصلاة والسلام : «إن المدينة تنفي خَبَـثَهَا كما يَـنْفِي الكِيرُ خَبَثَ الحديد»[١] .

والخطأ من الخبث فكان منفياً عن أهل المدينة ، وإذا انتفى عَنهم وجب متابعتهم ضرورة .

والحجـة الثانيـة :

قول النبي ﷺ أيضاً : «إنَّ الإسْلامَ لَيَأْرِزُ إلى المدِينَةَ كما تأْرِز الحيَّةُ إلى حُجْرِها»[٢] . أي ينضم إليها ويجتمع بعضه إلى بعض فيها .

والحجـة الثـالثـة :

قول النبي ﷺ : «لا يكيد أَحَد أَهْلَ المدينة إلاَّ إمَّاعَ كَمايَمَّاعُ المِلْحُ في المَاءِ»[٣] إلى غير ذلك من الأخبار التي تدل على زيادة خطرها وكثرة شرفها .

وأمـا المعقـول فالحجـة فيـه :

أن المدينة دار هجرة النبي ﷺ ، وموضع قَبره ، ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ، ومستقر الإسلام ، ومُبتوَّأ الإيمان ، وفيها ظهر العلم ، ومنها صدر ، فلا يجوز أن يخرج الحق عن قول أهلها . كيف وأنهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل ، وكانوا أعرف بأحوال الرسول ﷺ من غيرهم ، فوجب أن لا يخرج الحق عن قولهم .

---

(١) الحديث متفق عليه رواه البخاري ٣/ ٢٩ ، ومسلم ٢/ ١٠٠٦ برقم/ ١٣٨٣ .
(٢) الحديث رواه البخاري ٣/ ٢٧ ، ومسلم ١/ ١٣١ برقم/ ١٤٧ .
(٣) الحديث رواه البخاري ٣/ ٢٧ ، ومسلم ٢/ ١٠٠٧ برقم/ ١٣٨٦ ، ١٣٨٧ .

. . . .

أقـول:

إن نقل إجماع أهل المدينة عن الإمام مالك رحمه الله حجة ليس على إطلاقه؛ لأن أصحاب الإمام مالك رحمه الله اختلفوا في ذلك.

فقال الباجي أبو الوليد في أصوله[1]: إنما أراد ـ أي الإمام مالك ـ فيما طريقه النقل المستفيض كالصاع، والمد، والأذان، والإمامة، وعدم الزكاة في الخضروات، مما تقتضي العادة بأن يكون في زمن النبي ﷺ فإنه لو تغير عما كان عليه لعلم. فأما مسائل الاجتهاد فهم وغيرهم سواء اهـ.

والصحيح: أنه يرجح نقلهم على نقل غيرهم، وقد أشار الإمام الشافعي رضي الله عنه إلى هذا في مذهبه القديم، ورجح رواية أهل المدينة على غيرهم[2].

جـواب السمعاني على حجة الإمام مالك رحمه:

أجاب السمعاني على حجة الإمام مالك رحمه الله بقوله: وكما أن المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحي فقد كانت دار المنافقين ومجمع أعداء الدين وفيهم من قال: ﴿لَا تُنفِقُوا عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّوا﴾[3]. ومن قال: ﴿لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾[4].

ومنها الماردون على النفاق، وفيها طعِن عمر وحُوصر عثمان رضي الله عنهما حتى قتل وقال بعض أهل المدينة لبعض أهل العراق: مِن عندنا

(١) انظر كتاب الفصول في الأصول للباجي ١/ ٥٤٠.
(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ٦/ ٤٤١.
(٣) سورة المنافقين آية /٧/.
(٤) سورة المنافقين آية /٨/.

خرج العلم ، فقال: نعم ولكن لم يعُدْ إليكم اهـ.

قال الغزالي رحمه الله[1]: في جوابه على قول مالك في تخصيص الإجماع بأهل المدينة قال: إن أراد مالك أن المدينة هي الجامعة للصحابة فذلك ليس بمسَلَّم له؛ لأنها لم تجمع جميع العلماء لا قبلَ الهجرة ولا بعدها، بل يزالون متفرقين في الأسفار والغزوات والأمصار ، وقد ارتحل جماعة كثيرة إلى الشام ، ونيف وثلاثمائة إلى العراق ، وفرقة جَمَّة إلى خراسان وسائر البلاد ، وأقاموا بها حتى ماتوا. وإن أراد أن قولهم حجة لأنهم الأكثرون والعبرة بقول الأكثر فهو فاسد أيضاً لما سيذكر.

وإن أراد أن اتفاقهم في قول أو عمل يدل على أنهم استدلوا إلى سماع قاطع فإن الوحي نزل فيهم فلا يشذ عنهم مدارك الشريعة فهو تحكم إذ لا يستحيل أن يسمع غيرهم حديثاً من رسول الله ﷺ في سفر أو في المدينة لكنه يخرج منها قبل نقله ، فالحجة في الإجماع ولا إجماع ا هـ.

ثم إن ما تمسك به الإمام مالك رحمه الله من النصوص لا يدل على أن إجماع أهل المدينة حجة قطعية دون غيره ، بل إنما يدل على زيادة فضل المدينة على غيرها قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2]: فإن موافقة الغير شرطٌ في وجوب المتابعة اهـ. وهذا يتضمن جواب الجمهور على مذهب الإمام مالك رحمه الله في وجوب متابعة إجماع أهل المدينة.

ثم قال في جوابه أيضاً: ولأن الخَبَثَ محمول على من كره المقام بها أو لأن نفيها الخبث مخصوص بزمان الرسول عليه الصلاة والسلام.

وقوله: «المدينة دار الهجرة» إلى آخره مسلّم: ولكن لا يدل على

---

(١) انظر مستصفى الغزالي ١/ ٥٤٤.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٤٨ ، ٤٤٩.

وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا: أَنَّ إِجْمَاعَ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ مِنْ أَهْلِ الْعَدَالَةِ والاجْتِهَادِ حُجَّةٌ

الاحتجاج بإجماع أهلها ، فإن مكة مع اشتمالها على البيت والمقام ، والزمزم، والصفا ، والمروة ومواضع المناسك ، وكونها مولد النبي ﷺ، ومنشأ إسماعيل ، ومنزل إبراهيم عليهما السلام لا يكون إجماع أهلها حجة ، ولم يذهب إليه أحد ، فعرفنا أنه لا أثر للبقاع في ذلك بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب مثلاً اهـ.

(والصحيح عِندنا) أي عند الحنفية وجمهور العلماء (أَنَّ إجماعَ عُلماءِ كلِّ عصر من أهل العدالة والاجتهاد حُجَّة) فاشتراط ما تقدم من كون المجمعين من الصَّحابة أو من أهل العترة أو من أهل المدينة أمور زائدة على أهلية الإجماع.

والإجماع لا يختص بزمان دون زمان ، ولا بمكان دون مكان ، ولا بقوم دون قوم ولا بمصر دون مصر ، وما ثبت به الإجماع حجة مطلقاً قال تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾[2] وقال عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[3].

وقال عليه الصلاة والسلام: «عليكم بالسوادِ الأعظم»[4] إلى غير ذلك من النصوص التي لم تفصل ولم توجب اختصاص الإجماع بشيء مما ذكر.

---

(١) سورة آل عمران آية / ١١٠/ .

(٢) سورة البقرة آية / ١٤٣/ .

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) رواه ابن ماجه ٢/ ١٣٠٣ برقم/ ٣٩٥٠.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: لأن الصحابة وعترة الرسول ﷺ وأهل المدينة كما كانوا أمة محمد ﷺ كان عترتهم من مؤمني أهل كل عصر ومصر كذلك ا هـ.

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في كتابه كشف الأسرار[2]: وإنما هذا ـ أي الإجماع ـ كرامة الأمة ولا اختصاص للأمة بشيء من هذا والله أعلم ا هـ.

وبناء على هذا يمكن القول: لا اختصاص في الحجية لإجْماعٍ دون إجْماع.

ولا اختصاص لإجماع المصريْن وهما «الكوفة والبصرة» دون غيرهما خلافاً لبعض الأصوليين ولا اختصاص لإجماع الحرميْن وهما «مكة والمدينة» أي أهلهما دون غيرهما خلافاً لبعض الأصوليين ولا اختصاص لإجماع الخلفاء الأربعة وهم «أبو بكر وعمر وعثمان وعلي» رضي الله عنهم دون غيرهم خلافاً للقاضي أبي خازم من الحنيفة. فإنه نقل عنه[3] تخصيص الإجماع في الحجية بإجماع الخلفاء الأربعة، وحكم في مسألة توريث ذوي الأرحام بإجماع الخلفاء الأربعة في زمن المعتضد، ولم يعتد بخلاف زيد، وقبل منه المعتضد ذلك وردها إليهم، وكتب إلى الآفاق.

قال أبو بكر الرازي رحمه الله: ويلغني أن أبا سعيد البَرْدَعي كان انكر ذلك عليه قال: وهذا فيه خلاف بين الصحابة، فقال أبو خازم لا أعدُّ هذا

---

(١) انظر عبد العزيز على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٤٧.

(٢) انظر كشف أسرار البزدوي٣/ ٤٤٧.

(٣) انظر اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي / ٥٠.

. . . .

خلافاً على الخلفاء الأربعة ، وقد حكمت برد هذا المال إلى ذوي الأرحام ، ولا يجوز لأحد أن يتبعه بالنسخ ا هـ.

أقول: إن إجماع الخلفاء الأربعة وكونه حجة هو إحدى الروايات عن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه.

قال صاحب الروضة[1]: نقل عن أحمد ما يدل على أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم ا هـ.

قال الزركشي في البحر المحيط[2]: والصحيح أن ذلك ليس بإجماع ، وكلام أحمد في إحدى الروايتين يدل على أن قولهم حجة ، ولا يلزم من ذلك أن يكون إجماعاً ا هـ.

أقول: فعلى هذا: يمكن أن يكون مراد الإمام أحمد رضي الله عنه: أنه إذا اختلفت الصحابة على قولين وكانت الخلفاء الأربعة مع أحد الفريقين يكون اتفاقهم حجة لا غير ويصلح للترجيح ، والله أعلم.

وكذلك لا اختصاص في الحجية لإجماع الشيخين «أبي بكر وعمر» رضي الله عنهما دون غيرهما خلافاً لبعض العلماء ولا اختصاص لإجماع العشرة المبشرين بالجنة ، وهم «الخلفاء الأربعة ، وطلحة ، والزبير ، وسعدْ ، وسعيد ، وعبد الرحمن بن عوف ، وأبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم أجمعين دون غيرهم خلافاً لبعض العلماء قلنا في الجواب عنه: إن الأدلة الدالة على حجية الإجماع عامة في كل زمان ومكان بعد وفاة النبي ﷺ ، لم تفصّل.

أما إجْماعُ الأمم السابقة كإجماع أمة سيدنا موسى عليه السلام ، أو

(١) انظر روضة الناظرين لابن قدامة/ ٢٧.
(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ٦/ ٤٥١.

سيدنا عيسى عليه السلام فليس هو بمثابة إجماع هذه الأمة عند جمهور العلماء ، وإليك بيانه :

اختلف العلماء في إجماع الأمم السابقة هل هو بمثابة إجماع هذه الأمة أو لا .

قال الزركشي في البحر الميحط[(١)] : الصحيح المنع ؛ لأن إجماع هذه الأمة معصوم عن الخطأ بخلاف الأمم السابقة ا هـ.

ثم إن الإجْماع من خصائص هذه الأمة المحمدية كرامة لها ولنبينًا عليه الصلاة والسلام وقد امتدحها الحق سبحانه وتعالى بقوله ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [(٢)] فإجماع الأمم السابقة ليس بحجة: كذا قاله الصيرفي ، وابن القطان ، من الشافعية ، ونقله الأستاذ أبو منصور والشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتابه اللمع ، وجزم به القفال ، خلافاً للأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني[(٣)] والسر في اختصاص هذه الأمة بالصواب في الإجماع ، ما ذكره الزركشي في كتابه البحر المحيط[(٤)] .

إنهم الجماعة بالحقيقة ؛ لأن النبي ﷺ بُعِثَ إلى الكافة ، والأنبياءُ قَبلَه إنما بُـعِثَ النبي لِقوْمِـه ، وهم بعضٌ مِن كل ، فيصـدق على كل أمـة أن المؤمنين غير منحصرين فيهم في عصر واحد ، وأما هذه الأمة فالمؤمنون منحصرون فيهـم ، ويـد الله مع الجمـاعة ، فلهـذا والله اعـلم خصهـا بالصواب ا هـ.

---

(١) انظر البحر المحيط للزركشي ٦/ ٣٨٧ .
(٢) سورة آل عمران آية / ١١٠ .
(٣) انظر اللمع في أصول الفقه للشيرازي ص/ ٥٠ . والمنخول للغزالي ص/ ٢٠٩ .
(٤) انظر البحر المحيط للزركشي ٦/ ٣٩٦ .

الفصل الرابع

في اشتراط التواتر
في المجمعين لانعقاد الإجماع

الفصل الرابع
في اشتراط التواتر في المجمعين لانعقاد الإجماع

الفصل الرابع
في اشتراط التواتر في المجمعين لانعقاد الإجماع

اختلف العلماء في اشتراط التواتر في المجمعين لصحة انعقاد الإجماع على مذهبين:

المذهب الأول:

ذهب بعض الأصولين كإمام الحرمين الجويني رحمه الله وغيره إلى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الإجماع.

حجة المذهب الأول:

أن المجمعين إذا بلغوا حد التواتر لا يتصور تواطؤهم على الخطأ مع اختلاف قرائحهم وفطنهم ودعوة طباعهم إلى الاختلاف كما لا يتصور تواطؤهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم حجة، فأما إذا لم يبلغوا ذلك العدد فيتصور تواطؤهم على الخطأ كما يتصور تواطؤهم على الكذب فلا يكون قولهم حجة.

المذهب الثاني:

ذهب الجمهور إلى أنه لا يشترط ذلك بل الاجتماع من علماء الأمة حجة وإن كانوا ثلاثة.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: نص عليه في التقويم.

حجة الجمهور أصحاب المذهب الثاني:

١ ـ أن الإجماع إنما صار حجة كرامة لهذه الأمة نصاً لانقطاع توهم اجتماعهم على الخطأ والضلال عقلاً، والأدلة السمعية الموجبة لكونه حجة لا تختص بعدد دون عدد.

٢ ـ أن لفظ الأمة والمؤمنين يصدق على ما دون عدد التواتر، ويوجب عصمتهم عن الخطأ، ويوجب اتباعهم.

ثم إن المشترطين لعدد التواتر في انعقاد الإجماع اختلفوا:

فقيل: إنه لا يُتصور أن ينقص عدد المسلمين عن عدد التواتر ما دام التكليف بالشريعة باقياً. ومنهم من زعم أن ذلك وإن كان يتصور لكن يقطع بأن من ذهب إليه دون عدد التواتر سبيل المؤمنين؛ لأن إخبارهم عن إيمانهم لا يفيد القطع فلا تحرم مخالفته ومنهم من زعم أنه وإن أمكن أن يعلم إيمانهم بالقرائن لا يشترط فيه ذلك، بل يكفي فيه الظهور، لكن الإجماع إنما يكون حجة لكونه كاشفاً عن دليل قاطع، وهو يوجب كونه متواتراً. وإلا لم يكن قاطعاً، فما يقوم مقامه نقله متواتراً، وهو الحكم بمقتضاه يجب أن يكون صادراً عن عدد التواتر، وإلا لم يقطع بوجوده اهـ[2].

واختلف في أنه لو لم يبق من المجتهدين إلا واحد هل تبقى الحجة بقوله أو لا فمنهم من قال: تبقى الحجة بقوله.

---

(١) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري نقلاً عن التقويم/ ٢٠٩.

(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ٦/ ٤٨٥.

حجتهم:

أن مضمون الدليل السمعي أن لا يخرج الحق من هذه الأمة من غير تفصيل، لأنه إذا لم يوجد من الأمة سواه صدق عليه لفظ الأمَّة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا﴾[1] والأصل في الإطلاق الحقيقية.

وإذا كان أمة دخل تحت النصوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ فيكون قوله حجة.

قال الزركشي في البحر المحيط[2]: وبه جزم ابن سريج في كتاب الودائع فقال: وحقيقة الإجماع هو القول بالحق، فإذا حصل القول بالحق من واحد فهو إجماع وكذا إن حصل من اثنين أو ثلاثة.

ثم قال: والحجة على أن الواحد إجماع ما اتفق عليه الناس في أبي بكر لما منعت بنو حنيفة الزكاة، فكانت بمطالبة أبي بكر لها بالزكاة حقاً عند الكل، وما انفرد بمطالبتها غيره اهـ.

ومنهم من قال لا يكون حجة.

حجتهم:

أن الإجماع مشعر بالإجتماع وأقل ما يكون ذلك إنما يكون بين اثنين فلا يكون قول واحد إجْماعاً ولا حجة واجبة الاتباع.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[3] وهو الأظهر؛ لأن الإجماع

(١) سورة النحل آية / ١٢٠/.

(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ٦/ ٤٨٦.

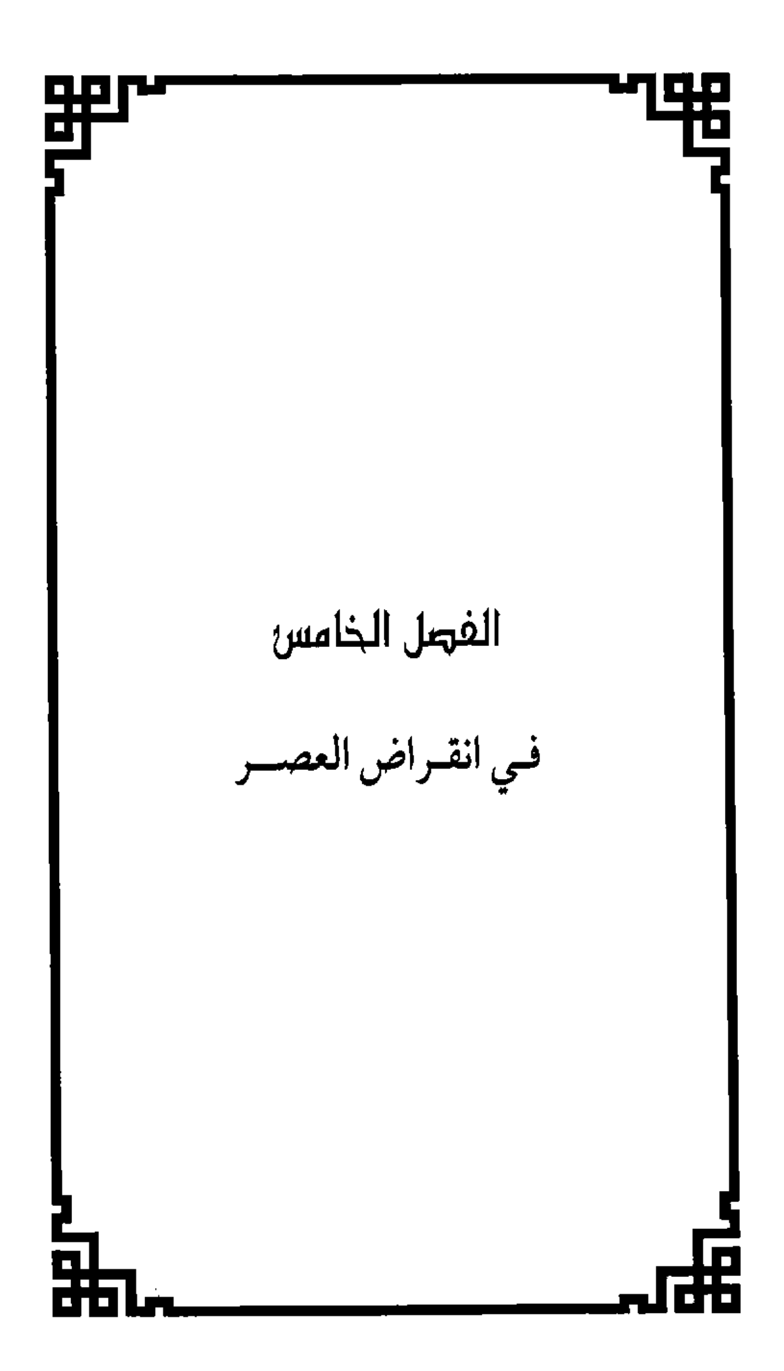
(٣) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري/ ٢٠٩ بتصرف.

مشتق من الجماعة وأقل الجمع الصحيح هو الثلاثة وإليه إشارة عبارة شمس الأئمة السرخسي رحمه الله حيث قال: والأصح عندنا أنهم إذا كانوا جماعة واتفقوا قولاً أو فتوى من البعض مع سكوت الباقين فإنه ينعقد الإجماع به وإن لم يبلغوا حد التواتر ا هـ.

قال الزركشي في البحر المحيط[1]: وقال إلكيا الطبري الهراسي، المسألة مبنيّة على تصور اشتمال العصر على المجتهد الواحد، والصحيح تصوره، وإذا قلنا به، ففي انعقاد الاجماع بمجرد قوله خلاف وبه قال الأستاذ أبو إسحاق، قال: والذي حمله على ذلك أنه لم ير في اختصاص الإجماع بمحل معنى يدل عليه، ثم يقولون المعتبر عدد التواتر، فإذن مستند الإجماع مستند إلى طرد العادة بتوبيخ من يخالف العصر الأول، وهو يستدعي وفور عدد من الأولين، وهذا لا يتحقق فيما إذا لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد، فإنه لا يظهر فيه استيعاب مدارك الاجتهاد.

* * *

(١) انظر البحر المحيط للزركشي ٦/ ٤٨٦.



الفصل الخامس

في انقـراض العصـر

الفصـل الخامـس
[فـي انقـراض العصـر]

الـفصـل الخـامـس
فـي انقـراض الـعصـر

اعلم أن انقراض العصر ليس له مدة معلومة مقدرة بتقدير زماني أو مكاني معلوم بل هو: «عبارة عن موت جميع المجمعين المجتهدين ، الذين كانوا من أهل الاجتهاد وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم شرعي معيّن فيها» هذا هو المعتبر في انقراض العصر عند من يشترطه في استقرار الإجماع أو انعقاده خلافاً لبعض الأصوليين. قال الإمام الزركشي في كتابه البحر[1]: ولا يعتبر في انقراض العصر موت جميع أهله؛ لأنه لا ينحصر ، وقد تتداخل الأعصار ، وإنما المعتبر في انقراضه أمران:

أحـدهمـا: أن يستولي على العصر الثاني غير أهل العصر الأول.

الثـانـي: أن ينقضي فيهم من بقي من أهل العصر الأول ، لأن أنس بن مالك ، وعبد الله بن أبي أَوْفى ، عاشاإلى عصر التابعين ، وتطاولا إلى أن جمعا بين عصرين ، فلم يدل ذلك على بقاء عصر الصحابة منهم ا هـ.

واختلف العلماء في اشتراط انقراض العصر لانعقاد الإجماع على مذاهب:

المـذهب الأول:

ذهب عامة العلماء إلى أنه ليس بشرط لانعقاد الإجماع ولا لصيرورته حجة.

---

(١) انظر البحر المحيط للزركشي ٦/ ٤٩١.

قال المصنف رحمه الله (ولا) عبرة عندهم (بالثبات على ذلك) أي على ما أجمعوا عليه (حتى يموتوا) جميعاً ، بل يكون اتفاقهم حجة في الحال ، وإن لم ينقرضوا ، فإن رجع أحدهم لا يقبل رجوعه ، بل يكون قوله الأول مع قول الآخرين حجة عليه كما هو حجة على غيره ، قال الزركشي في كتابه البحر المحيط[1] نقلاً عن صاحب التقريب: قال: وهو قول الجمهور ، وقال الباجي[2]: هو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين ، وقال عبد الوهاب: إنه الصحيح ، وقال الأستاذ أبو منصور ، وهو قول القلانسي من أصحابنا مع المعتزلة وأصحاب الرأي ، وقال ابن برهان: هو القول المنصور عندنا . وقال ابن السمعاني: إنه أصح المذاهب لأصحاب الشافعي رضي الله عنه .

وقال الرافعي في «الأقضية»: إنه أصح الوجهيْن ، وقال الإمام في «النهاية» في باب نواقض الوضوء: إنه المختار ، وجرى عليه الدبوسي في «التقويم» . وقال أبو سفيان: إنه قول أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه .

وقال أبو بكر الرازي: إنه الصحيح . وحكاه عن الكرخي[3] .

حجـة أصحـاب المـذهب الأول:

احتج الجمهور إلى ما ذهبوا إليه من عدم اشتراط انقراض العصر لانعقاد الإجماع بحجتين .

---

(١) انظر البحر المحيط للزركشي ٦/ ٤٧٨ .
(٢) انظر أحكام الفصول للباجي ١/ ٥٢٤ .
(٣) انظر أصول السرخسي ١/ ٣١٦.

الحجـة الأولـى :

أن النصوص الواردة في إثبات حجية الإجماع لم تفصّل بين ما إذا انقرض العصر أو لم ينقرض فالإجماع حجة مطلقاً سواء كان قبل الانقراض أو بعده ، وإذا ثبت هذا فلم يصح إثبات زيادة عليه على سبيل الشرطية من غير دليل ؛ لأن الزيادة على النص نسخ للأصل فلا تجوز من غير دليل .

الحجـة الثـانيـة :

أن الإجماع مخصوص بهذه الأمة على سبيل الكرامة كما ذكرنا لا لمعنى يعقل ، ولو كان هذا الاختصاص معقول المعنى لم يختص بأمة دون أمة ، وإذا ثبت هذا فالحق لا يعدو الإجماع تحقيقاً للكرامة ولا يتصور مجاوزته عنهم بنفس الإجماع ، من غير توقف على انقراض العصر ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] : لأنه لو توقف عليه ـ أي على انقراض العصر ـ جاز أن تكون الأمة حين اتفقت أجمعت على الخطأ وأنه غير جائز ا هـ.

المـذهب الثـانـي :

ذهب الإمـام أحمـد بن حنبل رضي الله عنه ، وأبو بكر بن فـورك إلى أن انقراض العصر شرط لانعقاد الإجماع ، وإليه ذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه في قول. وهو المنقول عن المعتزلة. قال الإمام الزركشي في البحر المحيـط[2] : ونقله ابـن برهان من أصحابنـا عن المعتزلة ، ونقله صـاحب «المعتمـد»[3] عن الجبـائي ، ونقـله الأستاذ أبو منصور

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٥١ .

(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ٦/ ٤٧٨ .

(٣) انظر المعتمد لأبي الحسن البصري ٢/ ٥٣٨ .

عن الشيخ أبي الحسن الأشعري.

وقال[1] الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني من أصحاب الشافعي رضي الله عنه: إن كان الإجماع لاتفاقهم على الحكم قولاً وفعلاً لا يشترط الانقراض لانعقاد الإجماع.

وإن كان الإجماع بنص البعض وسكوت الباقين يشترط، وهو قول بعض المعتزلة أيضاً. وقال بعض العلماء: إن كان الإجماع عن قياس كان شرطاً وإلا فلا. وإليه ذهب إمام الحرمين الجويني رحمه الله في كتابه البرهان[2].

حجة أصحاب المذهب الثاني:

احتج أصحاب هذا المذهب المشترطون انقراض العصر لانعقاد الإجماع بما يلي: إن الإجماع إنما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع، فلا يثبت الاجتماع إلا باستقرار الآراء، واستقرارها لا يثبتْ إلا بانقراض العصر؛ لأن قبله يكون الناس في حال تأمل وتفحص، وكان رجوع الكل أو البعض محتملاً، ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار فلا يثبت الإجماع.

بيانه:

أولاً: أن أبا بكر رضي اللهعنه كان يرى التسوية في القسمة، ولا يفضّل من كان له فضيلة على غيره ولم يخالفه في ذلك أحد من الصحابة، ولما صار الأمر إلى عمر رضي الله عنه خالفه فيه وفضل في القسم بالسبق في الإسلام والعلم، ولم ينكر أحد من الصحابة، وإنما

---

(١) انظر هذه الأقوال في عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٥٠.

(٢) انظر البرهان لإمام الحرمين الجويني رحمه الله ١/ ٦٩٤ ـ ٦٩٦.

صحت هذه المخالفة باعتبار أن العصر لم ينقرض.

ثانياً: أن عمر رضي الله عنه كان يرى عدم جواز بيع أمهات الأولاد، ووافقة الصحابة رضي الله عنهم عليه، ثم إن علياً رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيده السلماني: رَأيُك في الجماعة أَحَبُّ إليَّ من رأيك وحدك، ولم يكن ذلك إلا لأن العصر لم ينقرض، فعرفنا أن بدون الانقراض لا يثبت حكم الإجماع[1].

ثم إن القائلين باشتراطه وهم أصحاب المذهب الثاني اختلفوا في فائدته:

قال الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه ومن تابعه[2]:

فائدته: إمكان رجوع المجمعين أو بعضهم قبل الانقراض، لا دخول من سيحدث في إجماعهم واعتبار موافقته للإجماع، حتى لو أجمعوا وانقرضوا مصرّين على ما قالوا يكون إجماعاً وإن خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[3]: وقياس هذه الطريقة، أن لا يكون المخالف عارفاً للإجماع أيضاً لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الإجماع، إذ اتفاقهم ليس إجماعاً بعد بل الأمر موقوف فإذا انقرضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبراً. ويكون قول المخالف إذ ذاك خرقاً للإجماع اهـ.

---

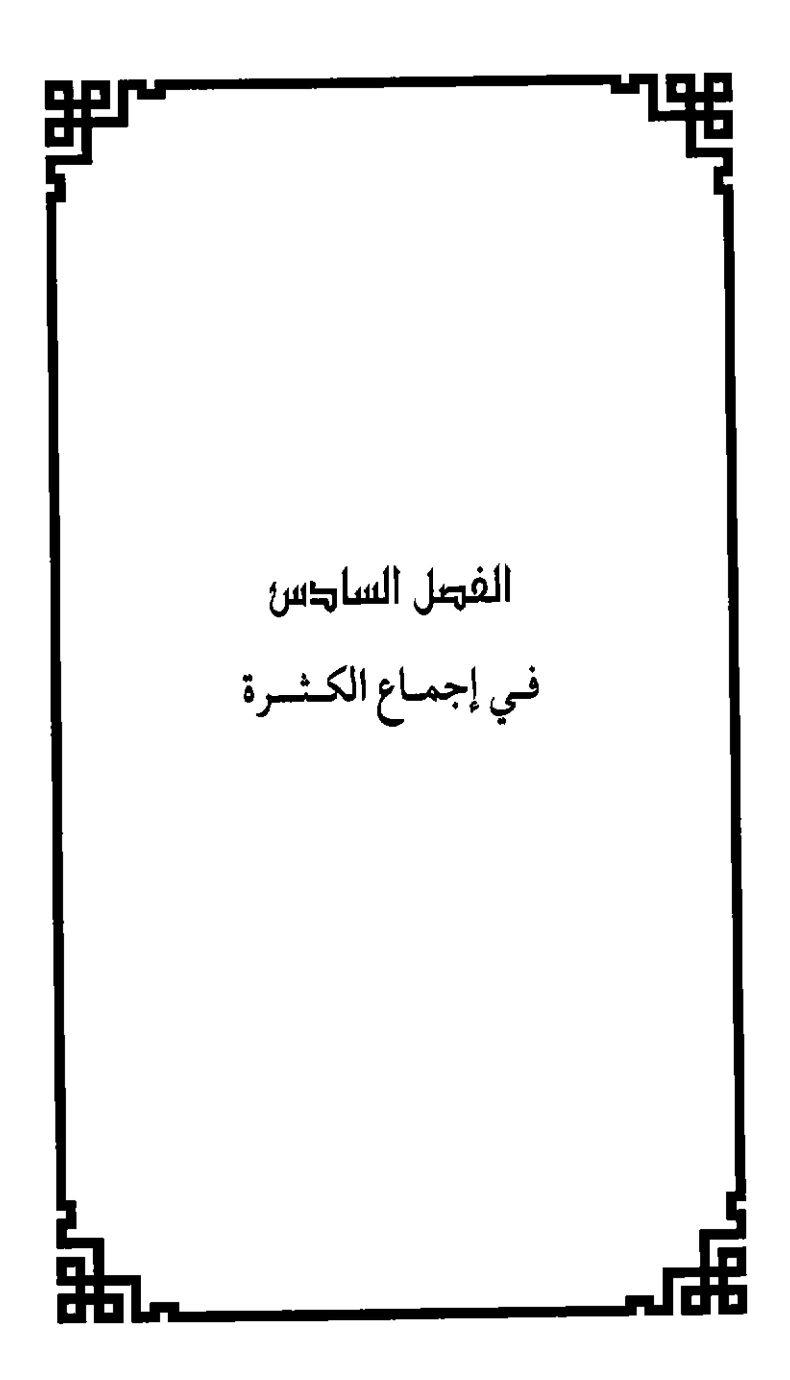
(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٥١.
(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ٦/ ٤٧٩.
(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٥١.

. . . .

وذهب الباقون منهم إلى أن فائدته :

جواز الرجوع وإدخالُ من أدرك عصرهم من المجتهدين في إجماعهم أيضاً ، واعتبار موافقتهم ، لا إدخال من أدرك عصرهم فيه؛ لأنه يؤدي إلى أن لا ينعقد الإجماع أصلاً .

* * *



الفصل السادس

في إجماع الكثرة

الفصل السادس
في إجماع الكثرة من المجتهدين

. . . .

الفصل السادس
في إجماع الكثرة من المجتهدين

اختلف العلماء في انعقاد الإجماع باتفاق أكثر المجتهدين على مذاهب.

المذهب الأول:

ذهب بعض العلماء مثل محمد بن جرير الطبري ، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه وأبي الحسن الخياط من المعتزلة أستاذ الكعبي إلى أنه لا يشترط في انعقاد الإجماع اتفاق الجميع ، بل ينعقد باتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل.

ولهم في ذلك حجج من المنقول: إليك بيانها.

الحجة الأولى:

قول النبي ﷺ «عليكم بالسواد الأعظم»(١) والسواد الأعظم عامة المؤمنين وأكثرهم لا جميعهم.

فدل هذا الخبر على أن الواحد المنفرد بقوله مخطيء ، وأن قول الأقل لا يعارض قول الجماعة.

الحجة الثانية:

قول النبي ﷺ «يدَ الله مع الجماعة فمن شَذَّ شذ في النار»(٢).

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) رواه الترمذي ٤/٤٦٦ برقم/٢١٦٦ ، وهو جزء من حديث «إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة».

فإنه يدل على أن العبرة للأكثر وأن خلاف الأقل لا يُعْتد به .

الحجـة الثـالثـة :

قول النبي ﷺ «لا تجتمع أمتي على الضلالة»[١] فإنَّ لفظ الأمة يصح إطلاقه على أهل العصر وإن شذ واحد منهم أو إثنان يدل عليه قول العرب «بنو تميم يحمون الجار» ويراد أكثرهم ، ويقال : رأيت بقرة سوداء . وإن كان فيها شعرات بيض .

الحجـة الرابعـة :

ما ذكره عبد العزيز البخاري رحمه الله في حاشيته على كشف أسرار البزدوي[٢] : أن الأمة في خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه اعتمدت على الإجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عبادة ، وعلي ، وسلمان رضي الله عنه ، ولم يعتدوا بخلافهم .

الحجـة الخـامسـة :

أن خبر الجماعة إذا بلغ حد التواتر مفيد للعلم ، مقدم على خبر الواحد ، فكذا في باب الاجتهاد .

الحجـة السادسـة :

أن الصحابة رضي الله عنهم أنكرت على ابن عباس خلافه في ربا الفضل ، ولو لم يكن اتفاق الأكثر حجة لما جاز لهم الإنكار عليه لكونه مجتهداً .

---

(١) تقدم تخريجه .

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٥٤ .

المذهب الثاني:

ذهب الجمهور إلى أن الإجماع لا ينعقد إلا باتفاق الكل (ولا عبرة لقلّة العلماء وكثرتهم) فخلاف المجتهد الواحد الصالح لأن ينعقد به الإجماع يخرق الإجماع، ولهم في ذلك حجج إليك بيانها.

الحجة الأولى:

أن الإجماع عرف حجة بالدلائل السمعية نحو قوله تعالى: ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1] وقوله تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾[3] وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»[4].

وهذه النصوص بحقيقتها تتناول كل أهل الإجماع من غير استثناء أحد فما بقي واحد من أهل الإجماع مخالفاً لهم لا ينعقد الإجماع.

الحجة الثانية:

أن كون الإجماع حجة يثبت بطريق الكرامة من غير أن يعقل باتفاقهم أو بإجماعهم دليل الإصابة أي إصابة الحق الذي هو عند الله.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[5]: ولهذا لو كان في عصر إثنان أو ثلاثة من أهل الاجتهاد واتفقوا على حكم يثبت به الإجماع مع أن العقل

(١) سورة النساء آية / ١١٥/.

(٢) سورة البقرة آية / ١٤٣/.

(٣) سورة آل عمران آية/ ١١٠/.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٥٥.

. . . .

لا يحيل اتفاقهم على الخطأ كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب إذا أخبروا بخبر.

وإذا كان كذلك لا يصح إبطال حكم الأفراد أي عدم اعتبار مخالفتهم وإثبات حكم الإجماع بدون رأيهم؛ لأن فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع أوصاف النص اهـ.

الحجـة الثالثـة:

أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين اختلفوا في الأحكام، وربما كان المخالف واحداً كمخالفة ابن عباس رضي الله عنهما في العول، وفي اشتراط ثلاثة من الأخوة لحجب الأم من الثلث إلى السدس، ومثل مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فيما تفرد به من مسائل الفرائض، وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير كخلاف ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما أكثر الصحابة رضي الله عنهم في جواز أداء الصوم في السفر، وكانوا يعدون الكل اختلافاً لا إجماعاً. ولهذا لم ينكروا على خلاف الواحد الجميع والأقل والأكثر، ولو كان مذهب الأكثر إجماعاً بحيث لا يجوز خلافه لأحالت العادة عدم الإنكار على المخالف من الخلق الكثير الذين لا يخافون لومة لائم في إظهار الحق.

وما ورد من خلاف بعض الصحابة وإثبات الإجماع مع خلافهم، إنما كان لأمر آخر غير هذا الأصل. وهو أن اجتهادهم وقع بخلاف النص فلا يُعتد به، كخلاف حذيفة في وقت السحور.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: فأما إذا كان بخلاف النص فلا يُعتد بخلافه وخلاف حذيفة للنص وهو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٥٥.

﴿ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[1] وكذا خلاف طلحة في أكل البرد في حال الصوم؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[2] والصيام هو الإمساك ولا يتحقق الإمساك مع أكل البرد.

وكذا خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في ربا الفضل مخالف للحديث المشهور، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «الحنطةَ بالحنطة مَثلاً بمثل»[3] ولهذا انكرت الصحابة رضي الله عنهم عليه ورجع إلى قولهم بعد ما بلَغه الخبر، لا لأنّه خالف الإجماع.

والحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بالسواد الأعظم»[4] مؤول بالجميع؛ لأن المراد من السواد الأعظم عامة المؤمنين أي جميعهم؛ لأن اللفظ يطلق على الأكثر ممن هو أمة مطلقة أي ممن هو من الأمة على الإطلاق وهم المؤمنين الذين ليس فيهم أهواء وبدع، قال عبد العزيز رحمه الله[5]: فإن الكفار وأهل الأهواء ليسوا من الأمة على الإطلاق بل هم أمة دعوة لا أمة متابعة. ثم قال: وذكر في «الميزان» أن المراد من السواد الأعظم هو الكل الذي هو أعظم مما دون الكل، ويجب الحمل عليه توفيقاً بين الدلائل السمعية كلها اهـ.

المـذهب الثـالث:

ذهب بعض العلماء إلى أن الأقل المخالف للأكثر إن بلغ عدد التواتر

(١) سورة البقرة آية / ١٨٧/ .

(٢) سورة البقرة آية / ١٨٧/ .

(٣) أخرجه مسلم برقم / ١٥٨٨ في المساقاة باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً من حديث أبي هريرة مرفوعاً.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٥٦.

. . . .

لـم ينعقـد الإجمـاع بـدونـه ، وإلا انعقـد. قـال الـزركشـي فـي البحـر المحيط[1]: حكاه الآمُدي وقال القاضي أبو بكر: إنه الذي يصح عن ابن جرير.

قيـل: وهـو مبنـي على أن مستـند الإجمـاع العقـل لا السمـع ، وأن الإجماع يشترط له عدد التواتر ، إذا التواتر يفيد العلم ، فيجوز أن يكون الحق مع الأقل المخالف فلا ينعقد الإجماع دونه ، لأنه ليس بقاطع إذن.

وللعلماء في انعقاد الإجماع في ذلك أقوال أخرى مختلفة. إليك بيانها:

قيل: اتباع الأكثر أولى ويجوز خلافه.

وقيل: يضر الإثنان لا الواحد.

وقيـل: يضر الثلاثة لا الواحد ولا الاثنان ، وهذا كله ضعيف ، قد ضعَّفَه الجمهور.

المـذهب الـرابـع:

ذهب أبو عبد الله الجرجاني وأبو بكر الرازي إلى أن الجماعة إن سوغت الاجتهاد للمخالف فيما ذهبت إليه كان خلافه معتداً به ، كخلاف ابن عباس في العول. وإن انكروه لم يُعتد به كخلافه في ربا الفضل.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[2]: إنه الصحيح ا هـ.

قيل[3]: وهـو راجـع إلـى انعقـاد الإجماع بالأكثر ، أعنـي تسويغهـم

---

(١) انظر البحر المحيط للزركشي ٦/ ٤٣٢.

(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ٣١٦.

(٣) انظر البحر المحيط للزركشي ٦/ ٤٣٣.

وَلا بِمُخَالَفَةِ أَهْلِ الهَوى فِيما نَسَبُوهُ إلى الهَوَى ، وَلا بِمُخَالَفَة مَنْ لا رأيَ لَهُم في البَابِ

المخالفة وعدمه فلو لم يكن اتفاقهم لم يكن تسويغهم المذكور حجة ، وإيجاب اعتبار الأكثر أولى ويجوز خلافه.

(ولا) عبرة (بمخالفة أهل الهوى فيما نسبوه إلى الهوى) أي فيما أظهروه من الهوى ، فمخالفة هؤلاء لبقية المجمعين لا تخرق الإجماع.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: فأما إذا كان مظهراً لهواه فإنه لا يُعتد بقوله في الإجماع ا هـ.

(و) كذلك (لا) عبرة (بمخالفة من لا رأي لهم في الباب) أي في باب الاجتهاد.

اعلم أن الشرط في انعقاد الإجماع موافقةُ أهل الرأي والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام بقية المجمعين فيما أجمعوا عليه لا يُعتد بخلافهم عند الجمهور ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله: لأن العامي ليس بأهل لطلب الصواب إذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ، ولا يفهم من عصمة الأمة من الخطاب إلا عصمة من يتصور منه الإصابة لأهليته.

ولأن العصر الأول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب ، ولأن العامي إذ قال قولاً علم أنه يقول عن جهل ، وأنه ليس يدري ما يقول وأنه ليس أهلاً للوفاق والخلاف ا هـ.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٤٤.

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[1]: فأما ما يختص بالرأي والاستنباط وما يجري مجراه فلا يعتبر فيه إلا أهل الرأي والاجتهاد ا هـ.

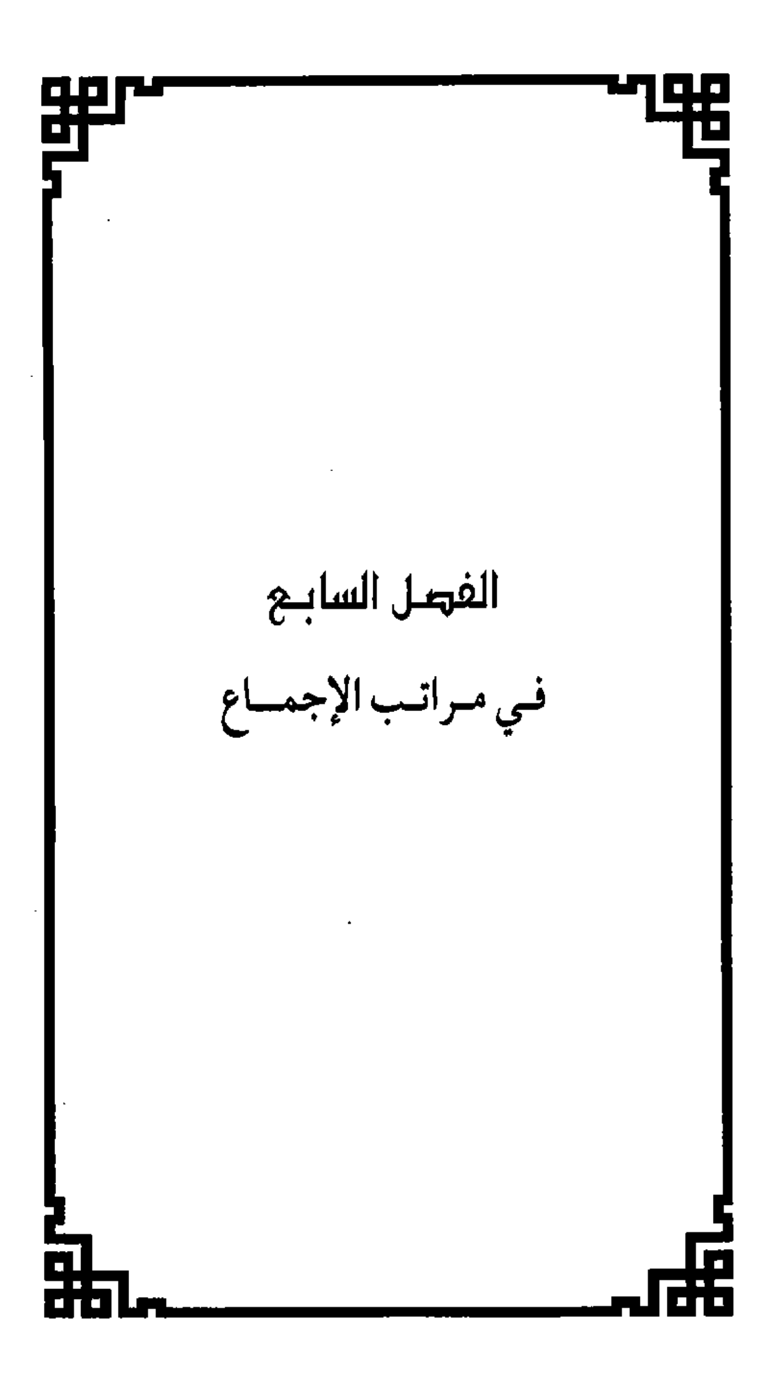
إذن لا عبرة بمخالفة العوام لأهل الاجتهاد (إلا فيما يستغني عن الرأي) مثل أصول الدين، وأمهات الشرائع كالصلوات الخمس، ووجوب الصوم، والزكاة، ونحوها مما علم من الدين بالضرورة، ولا حاجة له إلى استدلال ونظر.

فالشرط فيه: اتفاق الخواص والعوام، وخلاف العوام للخواص فيه مُعْتد به ولا ينعقد الإجماع بدونهم.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2]: وهذا ـ أي أصول الدين وأمهات الشرائع ـ مجمع عليه من جهة الخواص والعوام، ويشترط في انعقاد الإجماع عليه اتفاقهم جميعاً، حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الإجماع إلا أنه غير واقع ا هـ.

* * *

(١) انظر كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٤٣، ٤٤٤.
(٢) انظر عبد العزيز البخاري ٣/ ٤٤٣.



الفصل السابع

في مراتب الإجماع

الفصل السابع
فـي مراتـب الإجمـاع

ثم الاجماع على مراتب:

فالأقوى: إِجْماعُ الصَّحابَـةِ نَصـاً ، لأنَّـه لا خِلافَ فيهِ لأحد ، فَفيهم أهلُ المدينة وعِترة رسول الله ﷺ ،

الفصل السابع
في [مَـراتـب الإجـمـاع]

(ثم الإجماع على مراتب):

اعلم أن الإجماع له درجات ومراتب كمراتب النصوص الشرعية من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسّر والمحكم والمتواتر والمشهور وخبر الآحاد.

(فالأقوى: إجماع الصحابة نصاً) فهو في المرتبة الأولى ويكفر جاحده لكونه متفقاً على صحته ، هذا إذا نقل إلينا بطريق التواتر.

مثـالـه:

إجماعهم على خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، وأنه الخليفة الأول بعد رسول الله ﷺ؛ لوجود النص في خلافته عن الكل ، فصار هذا الإجماع مثل المحكم من النصوص ، والمتواتر من الأخبار ، وهو الذي يسمىٰ بإجماع العزيمة؛ لاتفاق الكل قولاً و(لأنَّـهُ لا خلافَ فِيه لأحَد ، فَـفيهمْ أهْل المدينةِ وعِتْـرةُ رسُول الله ﷺ).

ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين ، لأنَّ السكوتَ في الدلالة على التقرير دون النص.

المرتبـة الثانيـة:

(ثم الذي ثَبَتَ بنصٍّ بَعضِهم وسُكوتِ البَاقين) وهو ما يسمى بالإجماع السكوتي أي «إجماع الرخصة» وإنما وقع هذا الإجماع في المرتبة الثانية (لأن السكوت في الدِلاَلَة على التقرير دون النص). وفيه خلاف بين العلماء إليك بيانه: اختلف العلماء في الاحتجاج بالإجماع السكوتي على مذهبين.

المـذهب الأول:

ذهب الجمهور إلى أنه إجماع وحجة ، وقد أشرنا إلى ذلك في أول باب الإجماع.

حجـة الجمهـور:

أن المتعذر كالممتنع ، فإن التنصيص من كل واحد من المجتهدين على قوله بحيث يسمع قوله في المسألة مع تباين الأمصار وتباعد الأقطار متعذر ، بل إنما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين ، ثم إن تعليق الشيء بما هو ممتنع يكون نفياً له فكذا تعليقه بما هو متعذر.

صـورة الإجمـاع السـكـوتي:

ما إذا نص بعض أهل الإجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكمها ، وانتشر ذلك بين أهل العصر ، ومضت مدة التأمل فيه ، ولم يظهر مخالف ، كان ذلك إجماعاً سكوتياً عند جمهور العلماء.

ومدة التأمل:

مقدرة بحسب الحادثة أو الواقعة. وقيل مقدرة بثلاثة أيام، والأول هو الأصح.

المذهب الثاني:

ذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه فيما نقل عنه إلى أنه ليس بإجماع ولا حجة. قال الزركشي رحمه الله في البحر المحيط[1]: وعزاه جماعة إلى الشافعي منهم القاضي واختاره، وقال إنه آخر أقواله، ولهذا قال الغزالي في «المنخول» والإمام الرازي، والآمدي، إن الشافعي نص عليه في الجديد، وقال إمام الحرمين: إنه ظاهر مذهبه، ولهذا قال: ولا ينسب إلى ساكت قول اهـ.

وهو مذهب عيسى بن أبان من الحنفية، وداود الظاهري وبعض المعتزلة.

حجة المذهب الثاني:

أن السكوت قد يكون للمهابة والتقيَّة، أو لأنهم لم يتأملوا في المسألة لانشغالهم بالجهاد وسياسة الرعية، أو تأملوا فلم يُؤد اجتهادهم إلى شيء فتفرقوا وقد يكون لكون القائل أكبر سناً منه، أو أعظم حرمة، أو أقوى في الاجتهاد، وإذا كان محتملاً لهذه المعاني فلا يكون حجة[2].

---

(١) انظر البحر المحيط للزركشي ٦/ ٤٥٦.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٣٢ نقلاً عن صدر الإسلام.

ثُـمَّ إِجْماعُ مَنْ بَعْدَ الصَّحابَـةِ رضْوانُ اللهِ عَلَيْهم أَجْمِعين عَلى حُكْم لَمْ يَـظهَر قَوْلُ مَنْ سَبَقهم فيه مَخَالِفاً ، ثم إِجْماعُهُم على قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِيه مخالِفٌ .

وقد ذكر صدر الإسلام أبو اليسر البزدوي: أن هذا الإجماع لا يخلو من نوع شبهة لما ذكره الخصوم ويكون إجماعاً مستدلاً عليه ، ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع ، لكنه مع هذا مقدم على القياس ا هـ.

المرتبـة الثـالثـة:

(ثم إجماع من بَعد الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين) أي إجماع التابعين (على حكم لم يظهر قول مَن سبقهم فيه مخالفاً) أي على حكم لم يظهر فيه خلاف الصحابة رضي الله عنهم ، فإنه بمنزلة المشهور من الأخبار يضلل جاحده. وهذا إذا وصل إلينا بطريق التواتر.

مثـالـه:

إجماع التابعين على صحة الاستصناع والعمل به ، فإنه لم يسمع فيه خلاف الصحابة.

المـرتبـة الـرابعـة:

(ثم إجماعُهم) أي إجماع التابعين (على قول سَبَقهم فيه مخالفٌ) من الصحابة رضي الله عنهم. فإنه بمنزلة الصحيح من الآحاد ، فيجب العمل به بشرط أن لا يكون مخالفاً للأصول ، وهذا إذا وصل إلينا بطريق التواتر.

وفي مثل هذا الإجماع خلاف العلماء في صحة انعقاده وإليك بيانه.

اختلف العلماء في أن الاختلاف السابق هل يمنع من صحة انعقاد الإجماع اللاحق أو لا على مذهبين.

المـذهب الأول:

ذهب أكثر أصحاب الشافعي رضي الله عنه وعامة أهل الحديث إلى أنه يمنع وتبقى المسألة اجتهادية وبه قال الإمام الغزالي واختاره الآمدي رحمهما الله.

حجـة أصحـاب المـذهب الأول:

١ ـ أن الحجة في الإجماع اتفاق كل الأمة، ولم يحصل الاتفاق؛ لأن المخالف الأول من الأمة لم يخرج بموته من الأمة، ولم يبطل قوله به، إذ لو بطل لم تبق المذاهب بموت أصحابها، قال إمام الحرمين الجويني رحمه الله في التلخيص[١]: إن الذين اختلفوا أولاً ثم درجوا ومضوا يقدرون إحياء، فإن المذاهب لا تسقط بموت أصحابها ولا تندرس، إذ لو ساغ سقوط مذهب بموت الصائرين إليه للزم ارتفاع الإجماع إيضاً يقال: إذا أجمع أهل العصر الأول ثم انقرضوا، فقد ارتفع حكم إجماعهم، وهذا ما لا سبيل إليه ا هـ.

فدليل المُخَالِف باق بعد موته، فكان كَبَقَاءِ نفْسِه مخالِفاً.

٢ ـ إنه يلزم من القول بتصحيح الإجماع وانعقاده نسبة بعض الصحابة إلى الضلال؛ لأنه تبيَّن بإجماع مَن بعدهم على أحد القولين، أن الحق ما ذهب إليه المجمعون، وأن القول الآخر خطأ بيقين، إذ الخطأ بيقين هو الضلال، قال تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾[٢].

ولا يظن بابن مسعود رضي الله عنه أنه ضلّ في تقديمه ذوي الأرحام على مولى العتاقة، وإن أجمعوا بعده على خلاف ذلك.

---

(١) انظر التلخيص لإمام الحرمين الجويني ٣/ ٨١، ٨٢.
(٢) سورة يونس آية / ٣٢/.

المذهب الثاني:

ذهب أكثر الحنفية إلى أن الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الإجماع اللاحق وبه يرتفع الخلاف السابق عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله ويكون إجماعاً مقطوعاً به حتى لا يجوز بعد إجماع أهل العصر الثاني على أحد المذهبين المختلفين المصير إلى المذهب الثاني، وإليه ذهب أبو سعيد الاصطخري وأبو بكر القفال من الشافعية، وهو قول المعتزلة أيضاً.

وقال بعض علماء الحنفية: فيه اختلاف بين أصحابنا، فعند أبي حنيفة رضي الله عنه يمنع من الانعقاد، وعند محمد رحمه الله لا يمنع، وأبو يوسف في بعض الروايات مع أبي حنيفة، وفي بعضها مع محمد، وهو الأصح.

حجة أصحاب المذهب الثاني:

١ ـ أن الدلائل الدالة على كون الإجماع حجة لم تفصل بين إجماع سَبَقَه خلاف وبيْن إجماع لم يسْبقْه خلاف، فصرفهُا إلى ما لم يسبقه خلاف تقييد لها من غير دليل فكان باطلاً، ألا ترى أن الصحابة رضي الله عنهم لو اختلفوا في مسألة على قولين ثم أجمعوا على أحدهما ينعقد الإجماع، ويسقط الاختلاف المتقدم بإجماعهم المتأخر، فكذا في مسألتنا؛ لأن الحجة في إجماع التابعين مثل الحجة في إجماع الصحابة، فلما سقط اختلاف الصحابة بإجماعهم سقط بإجماع التابعين أيضاً.

٢ ـ أن دليل المخالف لم يبق دليلاً معتبراً معمولاً به بعد ما انعقد الإجماع على خلافه فصار كنص ورد بخلاف القياس، ولا يلزم التضليل؛ لأن الرأي كان حجة قبل ظهور الإجماع فإذا ظهر انقطع في الحال.

فَـقَد اختَلَفَ العُـلَماءُ في هَذا الفَصْلِ. قَالَ بَعْـضُهم: هَذا لا يَكُـونُ إجْماعـاً ، لأنَّ موت المخالف لا يُبطِـلُ قوله ، وَعِندَنـا: إجْمَاعُ كُلّ عَصْر حُجَّـةٌ فيما سَبق فيه الخلافُ مِنَ السَّلَفِ ، وفيما لم يَسْبق ،

(فقد اختلفَ العلماءُ في هذا الفصل) المتقدم ، وهو ما إذا اختلف أهل عصر في مسألة على قولين ، واستقر خلافهم بأن اعتقد كل واحد حقية ما ذهب إليه.ولم يكن خلافهم على طريق البحث عن المأخوذ من غير أن يعتقد أحد في المسألة حقية شيء من طرفيها ، و لم يكن بعضهم في مهلة النظر ، فذلك هل يمنع انعقاد الإجماع في العصر الذي بعده على أحد قوليهم في تلك المسألة ، وهل يكون عدم الاختلاف شرطاً لصحته (قالَ بعضُهم) وهم أكثر الشافعية وعامة أصحاب الحديث كما مر (هذا لا يكونُ إجْماعاً) وتبقى المسألة اجتهادية كما كانت (لأنَّ موتَ المخالفِ لا يُبطل قوله) كما ذكرنا.

(وعندنا: إجماعُ كُلِّ عصرٍ حجةٌ فيما سبقَ فيه الخلافُ من السلَفِ) على بعض أقوالهم (وفيما لم يَسْبِق) الخلاف من الصدر الأول: قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[1] فقد صح عن محمد رحمه الله: أن قضاء القاضي ببيع أمهات الأولاد باطل ، وذكر الكرخي عن أبي حنيفة رحمه الله: أن قضاء القاضي ببيع أمهات الأولاد لا ينقض. فقال بعض مشايخنا: هذا دليل على أن أبا حنيفة رحمه الله جعل الاختلاف الأولَ مانعاً من الإجماع المتأخر.

وقال بعضهم: بل تأويل قول أبي حنيفة رضي الله عنه أن هذا إجماع

---

(١) انظر كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٥٧ ، ٤٥٨.

لكنَّـه فيما لـم يَسْبـق فيهِ الخـلافُ بمنزِلـةَ المشْهُـورِ ، وفيما سَبَـق فيه الخلافُ بِمنْزِلة الصَّحيح مِن الآحـادِ.

مجتهد فيه وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضي ، ولا ينقض عند الشبهة ا هـ.

(لكنَّه فيما لم يَسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور) من الأخبار (وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد) كما مر. فلا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ، ولكن تجوز الزيادة به عندنا. قال صدر الشريعة رحمه الله[1] وفي مثل هذا الإجماع يجوز التبديل ـ أي النسخ ـ في عصرٍ واحد وفي عصريْن ا هـ.

* * *

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٥١.

الفصل الثامن

في بيان النسخ في الإجماع

الفصل الثامن
في بيان النسخ في الاجماع

. . . .

الفصل الثامن
في بيان النسخ في الإجماع

اختلف العلماء في جواز نسخ الإجماع بالإجماع على مذهبين :

المذهب الأول :

ذهب جمهور الأصوليين إلى أن الإجماع المنعقد لا يَنسخ ولا يُنسخ به .

حجة الجمهور :

أن الإجماع إنما يكون حُجةً بعد وفاة رسول الله ﷺ ، ولا يتصور ذلك ، لأن الشرع قد استقر بوفاته ﷺ .

ولو قدرنا الإجماع حجة في زمن الرسول ﷺ ثم أجمع العلماء على حكم يخالف النص فالوجه فيه كما قال إمام الحرمين الجويني رحمه الله[1] ، أن نقول :

تقرر الإجماع أن لا يجمع العلماء على حكم إلاّ عن دليل ، ولا يوجد منهم الاتفاق تشهياً من غير حجة ، فلا يكون نفس قولهم إذاً ناسخاً ، ولكن يجوز أن يقال ما أجمعوا عليه ولسببه دليل فيجوز النسخ به عقلاً ،

---

(١) انظر التلخيص لإمام الحرمين الجويني ٢/ ٥٣٢ .

وإجماعهم ينبىء عنه وهذا تكلف منا ، وفرض الكلام في صورة منه غير ثابتة وهي كون الإجماع حجة في عصر الرسول ﷺ اهـ.

المـذهب الثـانـي :

ذهب عيسى بن أبان وبعض الحنفية وبعض المعتزلة إلى أن النسخ في الإجماع جائز بمثله ، حتى جاز نسخ الإجماع القطعي بقطعي مثله ولا يجوز نسخه بظني ويجوز نسخ الظني بالظني والقَّطعي جميعاً ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] : فلو أجمعت الصحابة على حكم ثم أجمعوا على خلافه بعد مدة يجوز ، ويكون الثاني ناسخاً للأول لكونه مثله .

ولو أجمع القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لأنه لا يصلح ناسخاً للأول لكونه دونه ، ولو أجمع القرن الثاني على حكم ، ثم أجمعوا بأنفسهم أو من بعدهم على خلافه جاز ، لأنه مثل الأول فيصلح ناسخاً له .

حجـة أصحـاب المـذهب الثـانـي :

إنه يجوز أن تنتهي مدة حكم ثبت بالإجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى أهل الاجتهاد للإجماع على خلافه ، كما إذا ورد نص بخلاف النص الأول ، ظهر به أن مدة ذلك الحكم قد انتهت ، ولا يقال : إن انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ .

لأنا نقول : زمان نسخ ما ثبت بالوحي قد انقطع بوفاة النبي ﷺ لأنه متوقف على نزول الوحي وذلك غير متصور بعد ، فأما زمان نسخ ما ثبت بالإجماع فغير منقطع لبقاء زمان انعقاد الإجماع وحدوثه .

---

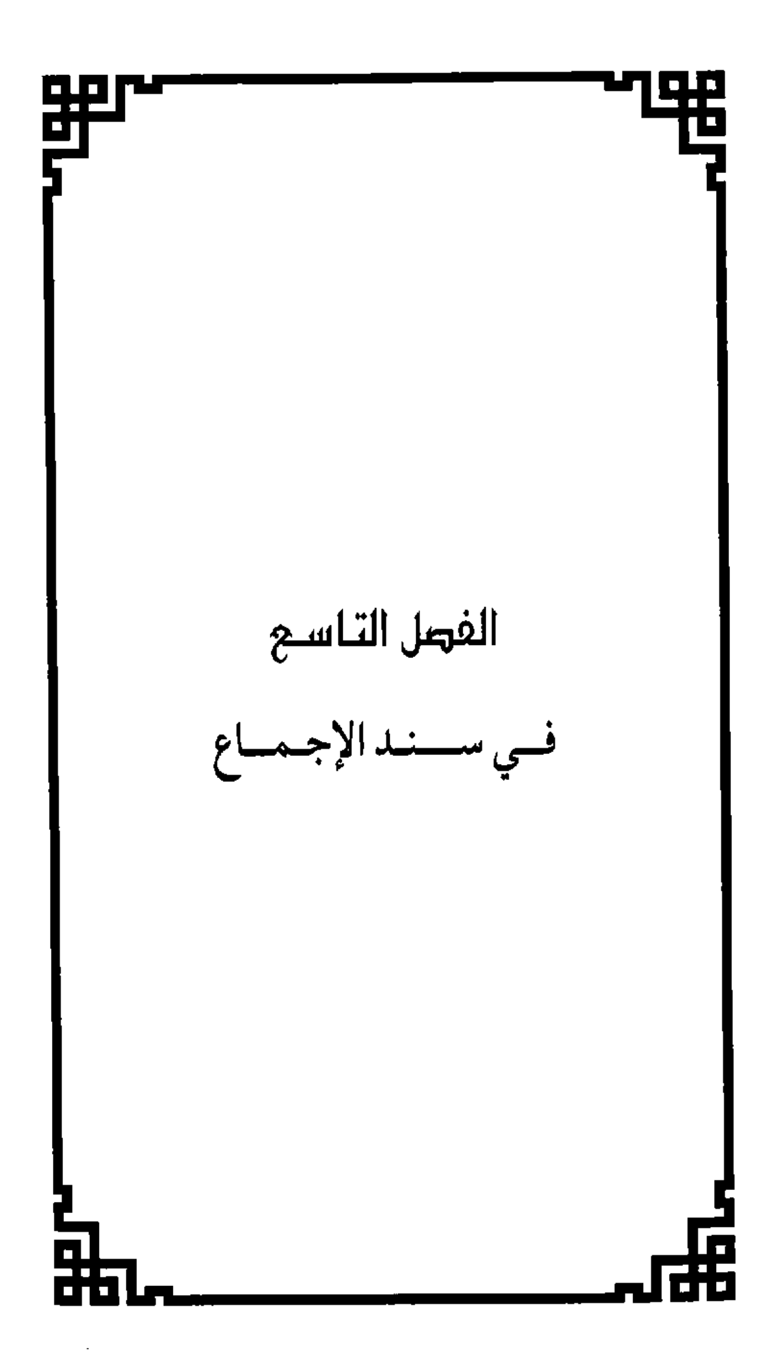
(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٨٠ .

. . . .

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[١]: وهذا مختار الشيخ فخر الإسلام البزدوي رحمه الله.

* * *

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٨٠.



الفصل التاسع

في سند الإجماع

الفصل التاسع
في سند الإجماع

. . . .

الفصل التاسع
في سند الإجماع

اعلم أَنَّ الإجماعَ عند عامة الفقهاء والمتكلمين لا ينعقِدُ إلاَّ عَنْ سَنَدٍ مِن دليلٍ أو أمارة إذ لو لم يكن كذلك لكان قولاً في الدين بلا دليل ، والقولُ في الدين من غير دليل خطأ ، ويمتنع إجماعُ الأمة على الخطأ ، ويستحيلُ اتفاق الكل من غير داعٍ عادةً فكان لا بُدَّ مِن مستندٍ يَسْتَنِدُ عليه الإجماعُ.

فائدته:

وفائدة الإجماع بعد وجود السند ما قاله الإمام التفتازاني في كتابه التلويح على التوضيح[1]: سقوط البحث ، وحرمة المخالفة ، وصيرورة الحكم قطعياً.

وذهب قوم إلى جواز انعقاد الإجماع لا عن دليل من كتاب أو سنة أو قياس ، بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ، ويلهمهم سبيل الرشاد ، بأن يخلق فيهم علماً ضرورياً بذلك.

حجتهم:

١ ـ أن خلق الله العلم الضروري فيهم ليس بممتنع بل هو من الممكنات الجائزات فيجوز أن يصدر الإجماع عنه كما يجوز أن يصدر عن دليل.

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٥١.

٢ ـ إن الإجماع في نفسه حجة ، فلو لم ينعقد إلا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق في كون الإجماع حجة فائدة.

٣ ـ إن الوقوع دليل الإمكان ، والإجماع لا عن دليل قد وقع كإجماعهم على بيع التعاطي وأجرة الحمّام.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] ، في جوابه: وكل ذلك فاسد ، لأن حال الأمة لا يكون أعلى من حال الرسول عليه السلام ، ومعلوم أنه لا يقول إلا عن وحي ظاهر أو خفي أو عن استنباط من النصوص عليه ، فالأمة أولى أن لا يقولوا إلا عن دليل.

ولأن الإجماع لا يصدر إلا عن العلماء وأهل الديانة ، ولا يتصور منهم الاجتماع على حكم من أحكام الله جُزَافاً بل بناءً على حديث سمعوه ، ومعنى من النصوص رأوه مُؤثراً في الحكم ، فأما الحكم جزافاً أو بالهوى والطبيعة ، فهو عمل أهل البدعة والإلحاد ، وقولهم: لو انعقد عن دليل لم يبق في الإجماع فائدة باطل؛ لأنه يقتضي أن لا يصدر الإجماع عن دليل واحد لا نقول به إذ الخلاف في أن الدليل ليس بشرط لا أن عدم الدليل شرط ، على أن فيه فوائد: وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته على الحكم ، وحرمة المخالفة بعد انعقاد الإجماع الجائزة قبله بالاتفاق وأما ما ذكروا من بيع المراضاة وأجرة الحمّام فالإجماع فيهما ما وقع إلا عن دليل إلا أنه لم ينقل إلينا استغناء بالإجماع عنه اهـ.

ثم إن الذين اتفقوا على أن الإجماع لا ينعقد إلا عن مستند اختلفوا في السند هل يصلح أن يكون دليلاً ظنياً كخبر الواحد والقياس أو أنه لا يصلح إلا أن يكون دليلاً قطعياً كنص الكتاب والخبر المتواتر على مذهبين:

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٨٢.

المـذهب الأول:

ذهب داود الظاهري وأتباعه، والشيعة، ومحمد بن جرير الطبري، والقاشاني من المعتزلة إلى أن مستند الإجماع لا يكون إلا دليلاً قطعياً، ولا ينعقد الإجماع بخبر الواحد والقياس.

حجـة المـذهب الأول:

أن الإجماع حجة قطعية، وخبر الواحد والقياس لا يوجبان العلم قطعاً، فلا يجوز أن يصدر عنهما ما يُوجب العلم قطعاً، إذ الفرع لا يكون أقوى من الأصل.

المـذهب الثـانـي:

ذهب جمهور العلماء إلى أن مستند الإجماع يصلح أن يكون دليلاً ظنياً كخبر الواحد والقياس كما يصلح أن يكون دليلاً قطعياً كنص الكتاب والخبر المتواتر.

حجـة أصحـاب المـذهب الثـانـي:

احتج الجمهور إلى ما ذهبوا إليه بالحجج التالية:

١ ـ إن انعقاد الإجماع عن خبر الواحد أو القياس أمر ممكن لا يستحيله العقل كما أنه لا يستحيل انعقاده عن قطعي.

٢ ـ إن النصوص التي دلت على أن الإجماع حجة لم تفصّل بيْن ما إذا كان دليله قطعياً أو ظنياً، واشتراط قطعية الدليل يكون تقييداً للنصوص من غير دليل وهذا فاسد.

٣ ـ وقوع الإجماع عن خبر الواحد والقياس.

مثـالـه:

إجماع الصحابة رضي الله عنهم في وجوب الغُسل مستنداً إلى حديث

عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين ، وإجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مستنداً إلى ما روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ: «من ابتاع طعاماً فلا يَبِعْهُ حتى يَسْتوفِيَه»[1] ، وإجماعهم على إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه مستنداً إلى الاجتهاد ، وهو الاعتبار بالإمامة في الصلاة ، حتى قال بعضهم[2] : رَضِيَهُ رسولُ الله ﷺ لِدِيننا أَفَلا نَرْضَاهُ لِدُنْيَانَا؟ اهـ إلى غير ذلك من الإجماعات التي كان دليلها ظنياً.

جواب الجمهور على حجة المذهب الأول:

إن إيجاب الحكم بالإجماع بطريق قطعي وكونه حجة لم يثبت من قبل مستنده ليشترط قطعية السند ، بل ثبت من قبل ذاته تكريماً لهذه الأمة ، واستدامة لحجة الله تعالى في الأحكام إلى قيام الساعة ، وجعل هذه الأمة على المحجة والطريق المستقيم وهذه المعاني لم تفصّل بين أن يكون مستنده قطعياً أو ظنياً.

ثم إن الاختلاف بين المذهبين على هذا الشكل منقول عن بعض علماء الحنفية وفيه اختلاف آخر.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[3]: كذا ذكر الاختلاف في «الميزان» وأصول شمس الأئمة السرخس ، وعليه يدل كلام الشيخ أيضاً

(١) الحديث: رواه البخاري ٣/ ٩٠ ، ومسلم ٣/ ١١٥٩ برقم/ ١٥٢٥ ، ١٥٢٦ ، وأبو داود ٣/ ٢٧٩ برقم/ ٣٤٩٢ ، والنسائي ٧/ ٢٨٦ ـ ٢٨٧ ، وابن ماجه ٢/ ٧٤٩ برقم/ ٢٢٢٦ ـ ٢٢٢٧ .

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٨٣ .

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٨٢ .

. . . .

أي فخر الإسلام البزدوي رحمه الله ، ولكن المذكور في عامة الكتب أنهم وافقونا في انعقاد الإجماع عن خبر الواحد ، واختلفوا في انعقاده عن القياس.

وجهُــهُ:

أن الناس خُلِقُوا على هِمَمٍ متفاوتة وآراء مختلفة ، فلا يتصور إجماعهم على شيء إلا لجامع جمعهم عليه وكلام من التزموا طاعته وانقادوا لحكمه يصلح جامعاً ، فأما الاجتهاد بالرأي مع اختلاف الدواعي فلا يصلح جامعاً؛ ولأن الإجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فيما اجتهد ، فلو انعقد الإجماع عن اجتهاد لحرمت المخالفة الجائزة بالاتفاق؛ ولأن الإجماع لا يكون إلا باتفاق أهل العصر ، ولا عصر إلا وفيه جماعة من نفاة القياس ، فذلك يمنع من انعقاد الإجماع مسنداً إلى القياس اهـ.

* * *

الفصل العاشر

في نقل الإجماع

الفصـل العاشـر
فـي نقـل الإجمـاع

وإذَا انتَـقَلَ إلِيْنا إجْمَاعُ السَّلَفِ بإجْماعِ كُـلِّ عَصْرٍ على نَقـله ، كانَ في مَعْنى نَقْلِ الحدِيث المتواتِر ،

الـفصـل العـاشـر
فـي نقـل الإجمـاع

اعلم أن الإجماع أحد الأدلة القاطعة ، كالسُّنة ، فلما ثبتت السنة في حقنا بدليل قاطع لا شبهة فيها وبدليل ظني فيه شبهة ، فكذلك الإجماع.

قال الإمام السعد التفتازاني في كتابه التلويح[1] : نقل الإجماع إلينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع ، وقد يكون بالشهرة فيقرب منه ، وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويُوجب العمل؛ لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة اهـ. قال المصنف رحمه الله: (وإذا انتقلَ إلَيْنا إجماع السَّلَف بإجماع كل عصر على نقله ، كان في معنى) أي كان بمنزلة (نقل الحديث المتواتر) أي بمنزلة نقل السنة بالتواتر ، فيكفر جاحده ، عند من جعل إنكار الإجماع كفراً كجاحد السنة المتواترة.

مثـال نقـل الإجماع بالتـواتـر:

إجماع الصحابة رضي الله عنهم على خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، وإجماعهم على قتال مانعي الزكاة.

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٥٢.

وَإِذَا نُـقِلَ إِلَيْنا بالإفْرادِ كانَ كنَقْلِ السُّنَّة بِالآحَادِ، أَوْجَبَ العَمَلَ دُونَ العِلْمِ وَكَانَ مُقَدَّماً عَلَى القِيَاسِ ، وَالله أَعْلَمُ وَأَحْكَمُ.

(وإذا نقل إلينا) أي الإجماع (بالإفراد) أي بالآحاد بأن روى ثقة أن الصحابة أجمعوا على كذا (كان) هذا النقل (كنقل السنة بالآحاد) فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند أكثر العلماء (وهو) أي الإجماع (يعتبر بأصْلِه) فإنه حجة قاطعة كقول الرسول الله ﷺ (لكنه لمّا انتقل إلينا بالآحاد) أي بطريق الآحاد (أوجب العمل دون العلم وكان مقدَّماً على القياس ، والله أعْلَم وأَحْكم).

مثـالُ نقـل الإجمـاع بالآحـاد:

ما رُوي عن عبيدة السلماني رضي الله عنه أنه قال: «ما اجتمع أصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الأربع قبل الظهر ، وعلى الإسفار بالفجر ، وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت»[1] .

وذهب بعض الحنفية وبعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه منهم الإمام الغزالي رحمه الله إلى أن الإجماع المنقول بالآحاد لا يُوجب العمل؛ لأن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ، ونقل الواحد ليس بقطعي ، فكيف يثبت به قاطع؟[2] قال السعد التفتازاني

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٣/ ٦٩ برقم ٤٨٢٩ عن إبراهيم النخعي قال: لم يكن أصحاب النبي ﷺ على شيء أشد مثابرة منهم على أربع ركعات قبل الظهر وركعتين قبل الغداة اهـ.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٨٥ .

. . . .

في كتابه التلويح[1]: قال الإمام الغزالي رحمه الله: وجوب العمل بخبر الواحد ثبت إجماعاً ، وذلك فيما نقل عن النبي عليه الصلاة والسلام ، أما فيما نقل عن الأمة من الإجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا إجماع اهـ.

الجـواب:

أجاب المُجَوِّزون للعمل بالإجماع المنقول بالآحاد بقولهم: إنَّا لا نثبت بنقل الواحد إجماعاً قاطعاً موجباً للعمل ليمتنع ثبوته به بل نُثبت به إجماعاً ظنياً موجباً للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد.

وأما قول الغزالي رحمه الله: «وجوب العمل بخبر الواحد ثبت إجماعاً وذلك فيما نقل عن النبي عليه الصلاة والسلام ، أما فيما نقل عن الأمة من الإجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا إجماع» معناه: أن وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي إجماع الصحابة ودلالات النصوص ، ولم يوجد هٰهنا الإجماع بالآحاد إجماع ولا نص يدل على وجوب العمل به ، فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في إثبات أصول الشريعة؛ لأنه نصب الشرع بالرأي.

الجـواب:

إنَّا نجعل العمل بالإجماع المنقول بالآحاد ثابتاً بطريق الدلالة بأن يُقال: نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعاً كالخبر الذي تخللت واسطة بين ناقله والرسول ﷺ ، فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الإجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة أولى بأن يُوجب العمل قطعاً؛ لأن احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به أكثر من احتماله في مخالفة المظنون

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٥٢ نقلاً عن الإمام الغزالي.

. . . .

به ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وإذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة يثبت فيما إذا تخلل في نقله واسطة أو وسائط لعدم القائل بالفصل اهـ.

وقال الإمام السعد التفتازاني في كتابه التلويح[2] في جوابه: على ما قاله الغزالي رحمه الله ، وأجيب: بأن خبر الواحد إنما يكون ظنياً بواسطة شبهة في الناقل ، وإلا فهو في الأصل قطعي كالإجماع بل أولى إذ لا شبهة لأحد في أن الخبر المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام حجة قطعاً اهـ.

* * *

انتهى الباب الثالث في الإجماع ومباحثه ويليه إن شاء الله الباب الرابع في القياس ومباحثه

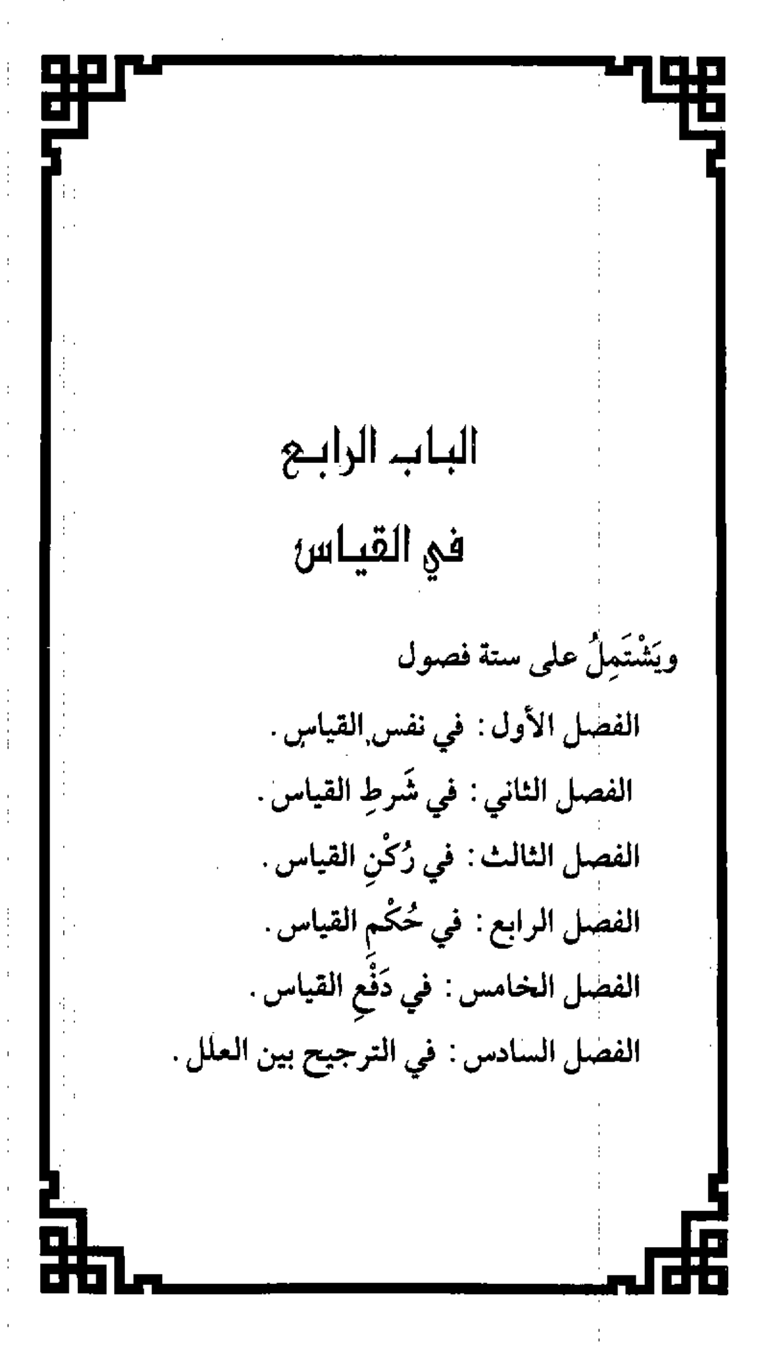
---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٨٥ ـ ٤٨٦ .

(٢) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٥٢ .

الباب الرابع

في القياسِ ومباحِثِه



الباب الرابع
في القياس

ويَشْتَمِلُ على ستة فصول

الفصل الأول : في نفس القياس .

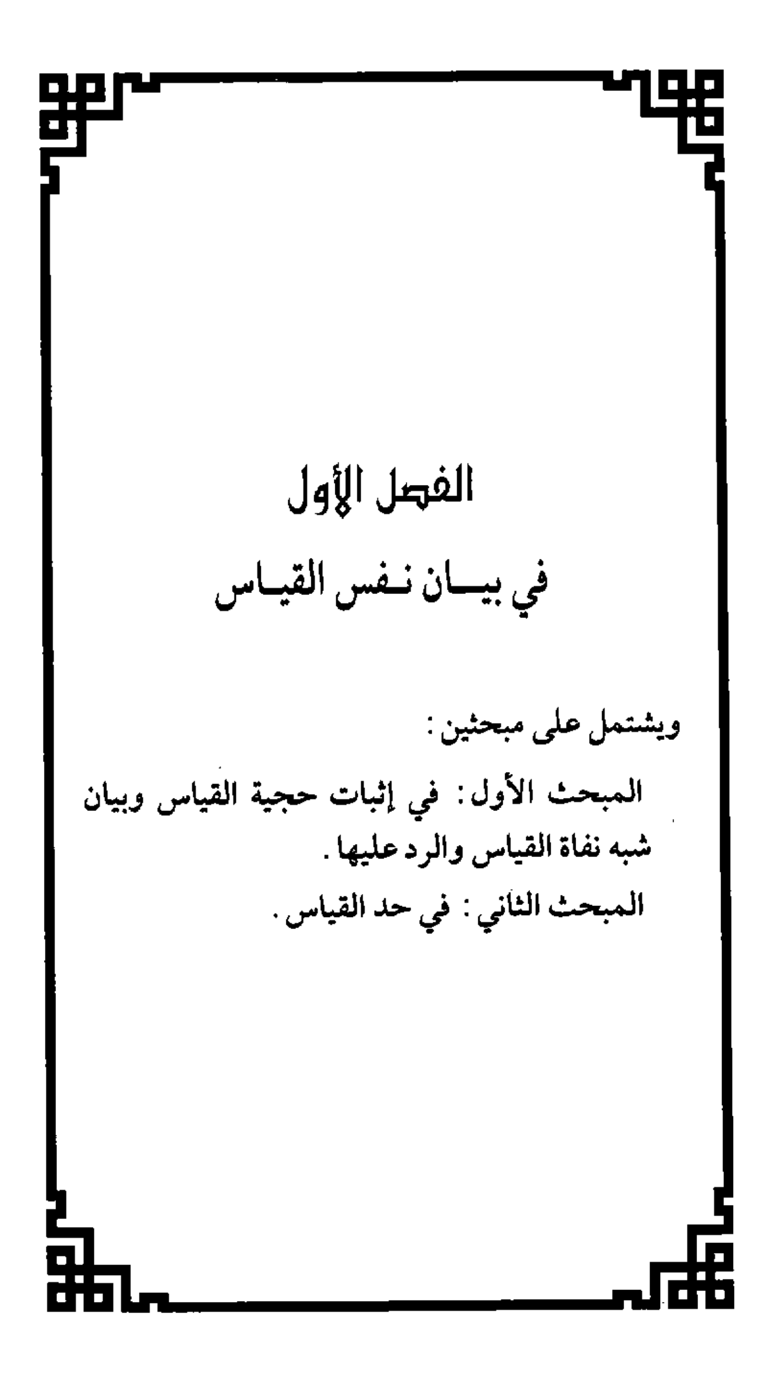
الفصل الثاني : في شَرطِ القياس .

الفصل الثالث : في رُكْنِ القياس .

الفصل الرابع : في حُكْمِ القياس .

الفصل الخامس : في دَفْعِ القياس .

الفصل السادس : في الترجيح بين العلل .



الفصل الأول

في بيــان نـفس القيـاس

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: في إثبات حجية القياس وبيان شبه نفاة القياس والرد عليها.

المبحث الثاني: في حد القياس.

الفصل الأول

في بيانِ نفسِ القياس

. . . .

الفصل الأول

في بيان نفس القياس

اعلم أن القياسَ هو الأصلُ الرابعُ من أصول التشريع ، فهو ميزان العقول وميدانُ الفحول ، فيه تحارُ العقول والأفهام ، وتُسْتَنارُ الأفكارُ والأنظارُ وبه ينكشف النقاب عن غرائس غر أحكام الله وحقائقه ، ومداركِ أسرار لطائفه ودقائقه ، وهو مُدْرك من مَدارك أحكام الشرع ، إلا أن النظر فيه أوسعُ من غيره من أبواب الأصول ، لهذا خُصَّ بمزيد من اعتناءٍ لشرح حقائقه ، وكشف مُعضلاته ، وتوضيح دقائِقه ، فشمَّر أربابُ الأصولِ عن ساعد الجد في تحقيق معانيه وتمهيد مبانيه ونيل مراميه.

قال إمام الحرمين الجويني رحمه الله[1]: القياس مناط الاجتهاد ، وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة ، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية ، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة ، ومواضع الإجماع معدودة مأثورة ، فما ينقل منها تواتراً فهو المستند إلى القطع ، وهو معوز قليل ، وما ينقله الآحاد من علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد ، وهي على الجملة متناهية ، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها ،

---

(١) انظر البرهان لإمام الحرمين الجويني ١/ ٧٤٣.

والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع ، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس ، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال فهو إذاً أحق الأصول باعتناء الطالب اهـ.

الحاجة إلى القياس:

اعلم أن جميع الأحكام على مراتبها معلومَة بالنص ، لكنَّ بعضها يُعْلم بظاهره وبعضها يُعلم بطريق الاستنباط ، ولو لزم أن لا يثبت حكم إلا بنص لبطل أكثر الأحكام المستدل عليها بالقياس ، ولو لم يستعمل القياس لأفضىٰ إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام لقلة النصوص الوادرة وكثرة صور الوقائع التي لا نهاية لها.

وإذا ثبت هذا فنقول: لا بد من القياس والاجتهاد في غير مورد النص لمن ثبتتْ لديه أهليّة الاجتهاد وتوفرت عنده شرائطه ، حتى نضع بإزاء كل مسألة حكماً شرعياً مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾[١] ، قال الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه[٢]: لا يستغني أحد عن القياس.

موضوع القياس:

طلب أحكام الفروع الشرعية التي سكت الشارع عنها ولم ينص عليها ، من الأصول المنصوص عليها بطريق الاستنباط من معانيها ليتم إلحاق كل فرع بأصله على الوجه المعتبر شرعاً.

ثم إن القائس المجتهد مُظْهِرٌ لِحُكْمِ الله في المسألة التي لا نص فيها

(١) المائدة آية: /٣/.

(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ٧/ ١٩ نقلاً عن الإمام أحمد.

لا أنه مثبت له؛ لأن مثبت الحكم ابتداءً هو الله تعالى ، وقد منع الإمام الشافعي رضي الله عنه أن يُقال: إنه حكم الله على الإطلاق ، قال الصيرفي[1] رحمه الله فيه؛ لأن هذا اللفظ إنما ينصرف في الظاهر للمنصوص عليه فيمتنع إطلاقه على القياس. وإن كان فيه حكم الله من الاجتهاد إشفاقاً أن يقطع على الله بذلك ، فإن أطلق عليه حكم الله ، بمعنى أنه أوجبه كان على التقييد.

جَـوازُ الـتعبُّـد بالقيـاس:

اعلم أن التعبد بالقياس جائز عقلاً وواقع سمعاً عند جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين ، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[2]: مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والصالحين والماضين من أئمة الدين رضوان الله عليهم أجمعين جواز القياس بالرأي على الأصول التي تثبت أحكامها بالنص لتعدية حكم النص إلى الفروع فهو جائز مستقيم يُدان الله به ، وهو مُدْرَكٌ مِنْ مَدَارِكِ أحكامِ الشرع ولكنه غير صالح لإثبات الحكم به ابتداءً اهـ.

فالقياس: هو دِيْنُ الله المبين ، وشرعه المتين ، وحُجَّتُه على خَلِيقَتِه ، يجب العمل به إذا عُدْم النص من كتاب أو سنة أو أجماع.

قال صاحب «القواطع»[3] ذهب كافة الأئمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن القياس الشرعي أصل من أصول الشرع ، يستدل به على الأحكام التي لم يرد بها السمع اهـ.

---

(١) انظر البحر المحيط للزركشي ٧/ ١٧ نقلاً عن الصيرفي والإمام الشافعي.

(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ١١٨.

(٣) انظر البحر المحيط للزركشي ٧/ ١٩ نقلاً عن صاحب القواطع. «السمعاني».

. . . .

إلا أنهم اختلفوا في طريق إثباته أهو بالشرع أم بالعقل على قولين ، قال الإمام الشافعي رضي الله عنه في كتابه الرسالة[١] : والقياس ما طلب بالدلائل ، على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة . . . اهـ.

إذن هو دليل بالشرع ، عند الإمام الشافعي رضي الله عنه ، ودلالة السمع عليه قطعية عنده وعند أكثر العلماء ، وقال القفال وأبو الحسن البصري[٢] هو دليل بالعقل ، والأدلة السمعية وردت مؤكدة له ، ولو قدرنا عدم وجودها لتوصلنا بمجرد العقل إلى انتصاب الأَقْيِسَة عللاً للأحكام.

وقال الدقاق: يجب العمل به بالعقل والشرع ، حكاه في «اللمع» و جزم به ابن قدامة في «الروضة» وجعله مذهب الإمام أحمد رضي الله عنه لقوله: لا يستغني أحد عن القياس اهـ.

* * *

(١) انظر الرسالة للإمام الشافعي ص٤٠ .

(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ٧/ ٢٠ نقلاً عن المذكورين.

المبحـث الأول
فـي إثبـات حُجِّيَّة الـقيـاس

. . . .

المـبحث الأول
فــي إثبــات حجيـة القــياس

اعلم أنَّ القياس حُجَّةٌ شَرْعِيَّةٌ ، قد ثبتتْ حُجِّيته بدلالة القرآن والسنة والإجماع والمعقول.

أولاً ـ دلالـة القـرآن:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾[١] فإنَّ لفظ الاعتبار يشمل الاتعاظ وكل ما هو رَدُّ الشيء إلى نظيره ، أي القياس ، قال الإمام الزركشي في البحر المحيط[٢]: وقد سئل أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب ، وهو من أئمة اللسان عن «الاعتبار» فقال: أن يعقل الإنسان الشيءَ فيعقل مِثلَهُ ، فقيل أخبرنا عمن رَدَّ حكم حادثة إلى نظيرها أيكون معتبراً؟ قال: نعم هو مشهور في كلام العرب اهـ.

ونقل القاضي أبو بكر في «التقريب»[٣] اتفاق أهل اللغة على أن الاعتبار اسم يتناول تمثيل الشيء بغيره واعتباره به وإجراء حكمه عليه والتسوية بينهما في ذلك ، وإنما سمي الاتعاظ والفكر اعتباراً؛ لأنه

---

(١) سورة الحشر آية: / ٢/ .

(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ٧/ ٢٨ .

(٣) انظر البحر المحيط للزركشي ٧/ ٢٩ نقلاً عن التقريب .

مقصود به التسوية بين الأمر ومثله والحكم فيه بحكم نظيره ، ولولا ذلك لم يحصل الاتعاظ والانزجار عن الذنب بنزول العذاب والانتقام بأهل الخلاف والشقاق اهـ.

فلفظ الاعتبار وإن ورد على سبب خاص إلا أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب بدلالة الاشتقاق والتركيب ، فاشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ بطريق العبارة ، ويدل على القياس بطريق الإشارة ، والثابت بالإشارة ثابت بطريق المنطوق من غير أن يكون سياق الكلام له ، ويمكن إثبات القياس بدلالة النص.

بيـانـه:

أن الله تعالى ذكر هلاكَ قوم وهو يهود بني النضير بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم أمر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء: قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مِن دِيَـٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا۟ ۖ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾[1] فالعلم بالعلة يوجب العلم بحكمها ، قال صدر الشريعة[2] رحمه الله: فعلى تقدير أن يكون المراد من الاعتبار الاتعاظ: يكون معناه: اجتنبوا عن مثل هذا السبب لأنكم إن أتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما أدخل فاء التعليل على قوله: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟﴾ جَعَل القصة المذكورة عِلّة لوجوب

---

(١) سورة الحشر آية / ٢/ .

(٢) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٥٤ .

الاتعاظ ، وإنما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبارها قضية كلية ، وهي أن كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب ، حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل؛ لأن التعليل إنما يكون صادقاً إذا كان الحكم الكلي صادقاً فيكون حينئذ هذا الحكم الجزئي صادقاً ، فإذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الأحكام الشرعية ، وهذا المعنى يُفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل ، فيكون مفهوماً بطريق اللغة ، فلا يلزم الدور وهو إثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتِّفاقاً ، وإنما الخلاف في القياس الذي تعرف فيه العلة استنباطاً واجتهاداً اهـ.

بهذا ثبت أنَّ القياس حجة شرعية يجب العمل به في موضعه ، وأن ثبوته بدلالة النص؛ لأنه ثابت لغة بحرف الفاء التي هي للتعليل والثابت بدلالة النص كالثابت بالنص وفيه رد على من زعم أن القياس ثابت بالقياس فيلزم الدور والتسلسل وهو باطل.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾[١] فأُولو الأَمْرِ هُم العلماء ، والاستنباط هو القياس؛ لأن الاستنباط مختص بإخراج المعاني من الألفاظ المنصوص عليها ، وهو مأخوذ من استنباط الماء يُقال: نبط الماء إذا استخرج من معدنه.

والمعنى:

أن الله تعالى جعل للأحكام أعلاماً من الأسماء والمعاني ، أما بالنسبة للأسماء فهي ظاهرة بالألفاظ ، وأما بالنسبة للمعاني فهي علل شرعية باطنة فيكون بالاسم مقصوراً على اللفظ وبالمعنى متعدياً عن اللفظ إلى غيره ، فصار معنى الاسم أخص بالحكم من الاسم نفسه ، فعموم المعنى

(١) سورة النساء آية / ٨٣/ .

. . . .

بالتعدي والتجاوز وخصوص الاسم بالتوقيف والاختصاص ، وكل من الاسم والمعنى تابع ومتبوع ويكمن سرُّ ذلك: في المشروعية والتعدي ، فالمعاني تابعة للأسماء لأنها مشروعة فيها ، والأسماء تابعة لمعانيها لتعديها إلى غيرها وبهذا صارت هذه الآية كالنص في إثبات القياس ، والله أعلم.

ثانياً: دلالة السُنَّة:

١ ـ حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه «أَجْتَهِد برأي ولا آلو»[1] وإذن النبي ﷺ له بالاجتهاد ، من الأدلة الدالة على حجية الاجتهاد والقياس ، وهو أي الحديث وإن كان غريباً في القرن الأول إلا أنه استفاض وبلغ حد الشهرة في القرن الثاني والثالث وبمثله تثبت الأصول ، فثبت جواز الاجتهاد في حق معاذ بالنص وفي حق غيره من المجتهدين بدلالة النص.

٢ ـ ورود جملة من الأحاديث تدل على جواز الاجتهاد والقياس ، وعلى أن النبي ﷺ كان يقول في بعض الأحكام بالقياس.

منها: حديث الخثعمية: وهي أسماء بنت عميس قالت لرسول الله ﷺ: «إن أبي أدركته فريضة الحج وهو شيخ كبير أَفَيُجزي أن أحج عنه ، فقال لها النبي ﷺ «أرأيت لو كان على أبيك ديْن فقضيتيهِ أيُجزيء ، قالت نعم ، قال: فَدْين الله أحق أن يقضى»[2].

فقاس النبي ﷺ دين الله على دين العباد في جامع صحة الأداء عنهما ومنها: قبلة الصائم ، حينما سأله عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه

---

(١) الحديث: رواه أحمد ٥/ ٢٣٠ ، والترمذي برقم / ١٣٢٧.

(٢) تقدم تخريجه.

. . . .

عنها ، فقال له النبي ﷺ: «أرأيت لو تمضمتَ بماء ثم مججته أتُفطر؟ قال: لا ، قال: فهذا مثله»[١].

إلى غير ذلك من الأدلة الدالة على حجية القياس ، وهي وإن كانت أخبار آحاد إلا أنها بجملتها بلغت حد التواتر المعنوي وهي أن النبي ﷺ كان يعمل بالقياس ولقد ذكرت في بحث أفعال الرسول ﷺ من كتاب السنة أن الاجتهاد من حظ النبي ﷺ ، وهو ما يُسمى «بالوحي الباطن» فلا داعي إلى ذكره هنا.

ثم إن النبي ﷺ مخاطب بالاعتبار في قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[٢] فهو أوْلى بالخطاب من غيره؛ لأنه أنفذُ بصيرةً وأكْيَسُ عقلاً وأنورُ قلباً من غيره وهذه الآية عامة تتناول النبي ﷺ وغيره من المجتهدين بالخطاب بدليل عموم لفظ «اعتبروا» الذي معناه «افعلوا» فاحتمال تخصيصه بالمجتهدين لا يدل على انتفاء عمومه ، فبقي اللفظ عاماً في حق النبي ﷺ وفي حق غيره ، إلا أن النبي ﷺ أولى بالاعتبار من غيره لما ذكرنا.

عمل الصحابة بالقياس:

لقد ثبت أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعملون بالاجتهاد والقياس.

مثاله: ما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه: «واعرفْ الأشباهَ والأمثالَ وقِسْ الأمورَ

---

(١) الحديث: رواه أبو داود ٢/ ٣٢٢ برقم / ٢٣٨٥ ، وأحمد ١/ ٢١.

(٢) سورة الحشر آية: / ٢/.

. . . .

عنْدك»[١] ، قال الإمام الزركشي في البحر المحيط[٢]: وقد تكلم الصحابة في زمن النبي ﷺ في «العِلَل» ففي البخاري[٣] عن عبد الله بن أبي أَوْفَىٰ: لما نهى عن تحريم الحمر يوم خيبر قال: فتحدثنا أنه إنما نهي عنها؛ لأنها لم تخمَّس وقال بعضهم: نهي عنها البتة؛ لأنها كانت تأكل العذرة ، وقال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي اهـ.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[٤]: ثم الأَخبار عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة في هذا الباب أكثر من أن تحصى ، وأشهر من أن تخفىٰ اهـ ، ونكتفي بهذا القدر من دلالة السنة وعمل الصحابة.

ثالثاً: دلالـة الإجمـاع:

اعلم أن دليل الإجماع على القياس هو المعوَّل عليه عند جمهرة من الأصوليين قال ابن دقيق العيد رحمه الله[٥]: عندي أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الأرض شرقاً وغرباً قرناً بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين ، قال: وهذا من أقوى الأدلة. اهـ.

وقال ابن برهان[٦]: أوجز بعض العلماء العبادة فقال: انعقد الإجماع

---

(١) الحديث: أخرجه الدارقطني ٤/ ٢٠٦ ، وأسنده السيوطي في الأشباه والنظائر ص٨.
(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ٧/ ٣٢.
(٣) انظر صحيح البخاري ٥/ ١٣٦.
(٤) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٢٩.
(٥) انظر البحر المحيط للزركشي ٧/ ٣٣. نقلاً عن ابن دقيق العيد.
(٦) نفس المرجع.

على أن التعبد بالدليل المقطوع بدليله جائز ، فكذلك ينبغي أن يجوز التعبد بالقياس المظنون دليله اهـ.

رابعـاً: دلالـة العقـل:

١ ـ أن التأمل في معاني النصوص لإثبات حكم النص في كل موضع علم أنه مثل المنصوص عليه جائز مستقيم وهو من عمل الراسخين في العلم.

٢ ـ أن إثبات الحكم في الفروع يتم بالعِلَّةِ المؤثرة ، والعلة ما صارت مؤثرة بآرائنا بل بجعل الله إياها مؤثرة وإنما إِعْمَالُ الرأي في تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الأصل ، وإظهار التأثير فيه ، فلا يكون العمل فيه عملاً بالرأي.

٣ ـ أن العمل بالقياس عمل بالحجة ، لأن القياس من نوع العمل بما هو حجة في الأصل ولكنه دون الثابت من الحكم بالنص فلا يُصار إليه إلا في موضع لا يوجد فيه نص.

٤ ـ أن الاحتجاج بالقياس مما أنزل في الكتاب إشارة ، وإن كان لا يوجد فيه نص فإنه الاعتبار المأمور به من قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: وبهذا يَتَبيَّن أن الحكم به حكم بما أنزل الله اهـ.

٥ ـ أن العمل بالقياس ائتمار بأمر الله وأمر رسوله ، وسلوك طريق قد علَّم رسولُ الله ﷺ أمته بالوقوف به على أحكام الشرع.

٦ ـ أن التكلف إنما يكون بحسب الوسع قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٤٠.

نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾[1] ، وليس في وسعنا الوقوف على ما هو حق عند الله تعالى لا محالة. وإنما الذي في وسعنا طلبه بطريق الاعتبار الذي أمرنا به ، يعني القياس ، وفيه ما فيه من الرد على نفاة القياس.

مـذهب الظـاهـريـة فـي القيـاس:

ذهب أصحاب الظواهر إلى نفي القياس في الشرع وقالوا: إنه ليس بممتنع عقلاً ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس ، فالقياس عندهم غير صالح لتعدية حكم النص به إلى ما لا نص فيه ، والعمل به باطل أصلاً في أحكام الشرع ، وأول من أحدث هذا القول: «إبراهيم النظام» ثم تبعه بعض المتكلمين ببغداد ، ثم أتى بعده «داود الأصفهاني» فأبطل العمل بالقياس وقال: القياس لا يكون حجة ولا يجوز العمل به في أحكام الشرع وتابعه على ذلك أصحاب الظواهر.

وروي هذا المذهب عن بعض السلف وهو مكذوب عليهم ، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[2]: وروى بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سيرين وهو افتراء عليهم فقد كانوا أَجَلَّ مِن أن يُنسب إليهم القصد إلى مخالفة رسول الله ﷺ وأصحابه فيما هو طريق أحكام الشرع بعد ما ثبت نقله عنهم اهـ.

ثم إن نُفاة القياس اختلفوا فيما بينهم في طريق إنكاره على ثلاثة أقوال:

القـول الأول:

إن دلائل العقل لا تصلح لمعرفة شيء في أمور الدين بها ، والقياس يشبه ذلك.

(١) سورة البقرة آية: /٢٨٦/ .

(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ١١٩ .

القول الثاني :

إنه لا يعمل بالدلائل العقلية في أحكام الشرع أصلاً وإن كان يعمل بها في العقليات .

القول الثالث :

إنه لا يعمل بالدلائل العقلية إلا عند الضرورة ، ولا ضرورة في أحكام الشرع لإمكان العمل بالأصل الذي هو استصحاب الحال .

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: وهذا أي القول الثالث أقرب أقاويلهم إلى القصد ، فيحتاج في تبيين وجه الفساد فيه إلى إثبات أن القياس حجة أصلية في تعدية الأحكام لا حجة ضرورية ، وإلى أنه مقدم في الاحتجاج به على استصحاب الحال اهـ.

ونبدأ الآن في ذكر شُبَهِهِم وبيانها والرد عليها .

بيان
شُبَه نُفاةِ القياس

الشبهة الأولى :

استدل نفاة القياس بظواهر آيات قرآنية على دعواهم وهي كالتالي :

أولاً :

قوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ﴾[2] ،

---

(١) المرجع السابق .

(٢) سورة العنكبوت آية : / ٥١/ .

. . . .

ففي المصير إلى الرأي لإثبات حكم في محل قولٌ بأن الكتاب غير كاف .

ثـانيـاً :

قوله تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾[1] ، ولما كان الكتاب تبياناً لكل شيء تكون كل الأحكام مستفادة من الكتاب ، والقياس إنما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب .

ثـالثـاً :

قوله تعالى : ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾[2] ، فيه دليل على أن الأشياء كلها موجودة في الكتاب الكريم فلا حاجة إلى القياس .

رابعـاً :

قوله تعالى : ﴿ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾[3] ، فيه بيان أن الأشياء كلها في الكتاب إما في إشارته أو دلالته أو في اقتضائه أو في نصه ، فإن لم يوجد في شيء من ذلك فبالإبقاء على الأصل الذي علم ثبوته بالكتاب قال تعالى : ﴿ قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾[4] .

فقد أمرنا بالاحتجاج بأصل الإباحة فيما لم نجد فيه دليل الحرمة في

---

(١) سورة النحل آية : / ٨٩/ .

(٢) سورة الأنعام آية : / ٣٨/ .

(٣) سورة الأنعام آية : / ٥٩/ .

(٤) سورة الأنعام آية : / ١٤٥/ .

الكتاب ، وهذا دليل مستقيم مستمر على أصل من يقول: إن الأصل في الأشياء الإباحة.

خامساً:

قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾[1] «الكافرون» «الفاسقون». والعمل بالرأي عمل بغير ما أنزل الله؛ فإن طريقه الاستنباط بآرائنا ، وما يبدو لنا من آرائنا لا يكون مما أنزل الله في شيء ، إنما المنزل كتاب الله وسنة رسوله.

الشبهة الثانية:

استدلوا بآثار رويت عن بعض الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

منها:

حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لم يزل بنو إسرائيل على طريقة مستقيمة حتى كثر فيهم أولاد السبايا ، فقاسوا ما لم يكن بما قد كان ، فضلوا وأضلوا»[2].

ومنها:

حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب ثم برهة بالسنة ، ثم برهة بالرأي ، فإذا فعلوا ذلك ضلوا»[3].

---

(١) سورة المائدة آية / ٤٥/ .

(٢) الحديث: رواه ابن ماجه ١/ ٢١ برقم/ ٥٦ ، انظر مجمع الزوائد ١/ ١٨٥ .

(٣) رواه أبو يعلى عن أبي هريرة انظر فيض القدير ٣/ ٢٥٦ ورواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ٢/ ١٦٣ .

ومنهـا :

قول ابن الخطاب عمر رضي الله عنه : «إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء الدين ، أعيتهم السنة أن يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا وأضلوا» .

ومنهـا :

قول ابن مسعود رضي الله عنه «إياكم وأرأيت وأرأيت! فإنما هلك من كان قبلكم في أرأيت وأرأيت» .

منهـا :

قول النبي ﷺ: «من فسَّر القرآن برأيه فلِيَتبوأ مقعده من النار»[1] ، وإنما أراد إعمال الرأي للعمل به في الأحكام .

الـشبهـة الثـالثـة :

استدلوا من حيث المعقول بأنواع من الكلام منها من حيث الدليل ، ومنها من حيث المدلول .

النـوع الأول مـن حـيث الـدليـل :

إن القياس دليل فيه شبهة ، وتمكن الشبهة فيه إنما هو في أصله ؛ لأن الوصف الذي تعدى به الحكم غير منصوص عليه ولا هو ثابت بإشارة النص ولا بدلالته ولا بمقتضاه ، فتعيينه من بين سائر الأوصاف بالرأي لا ينفك عن شبهة ، والحكم الثابت به من إيجاب أو إسقاط أو تحليل أو تحريم محض حق الله تعالى ، ولا وجه لإثبات ما هو حق الله تعالى بطريق

---

(١) أخرجه الترمذي برقم / ٢٩٥١/ في تفسير القرآن باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ : «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» .

. . . .

فيه شبهة ، لأن من له الحق موصوف بكمال القدرة يتعالى عن أن ينتسب إليه العجز أو الحاجة إلى إثبات حقه بما فيه شبهة .

بيـانـه :

أن القياس عندهم تصرف في حق الله بغير إذنه ، والحق سبحانه وتعالى قادر على تحريم الشيء بالنص والبيان القطعي بطريق لا شبهة فيه ، فلم يجز إثبات التحريم بما فيه شبهة وهو القياس .

النـوع الثـاني مـن حـيث المـدلـول :

أن الحكم الشرعي طاعة الله تعالى ، ولا مدخل للرأي في معرفة ما هو طاعة الله تعالى ولهذا لا يجوز إثبات أصل العبادة بالرأي؛ وهذا لأن الطاعة في إظهار العبودية والانقياد ، وما كان التعبد مبنياً على قضية الرأي بل طريقه طريق الابتلاء . ألا ترى أن من المشروعات ما لا يستدرك بالرأي أصلاً كالمقدرات الشرعية مثل أعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية والعبادات التي لا مدخل للعقل في دركها ، بخلاف أمر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فإن العمل بالأصل لا يمكن هنا وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس أو العقل فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوصول إلى مقاصدهم .

وكذا أمر القبلة ، فإنه يدرك بالحس أو العقل أو بالسفر أو بمحاذاة الكواكب ونحوهما فإن الأصل فيه معرفة جهات أقاليم الأرض وهو من حقوق العباد ، وما كان كذلك يكون مدركه الحس وبه يثبت علم اليقين كما ثبت بالكتاب والسنة ، فإعمال الرأي فيه للعمل يكون في معنى العمل بما لا شبهة في أصله ثم إن الضرورة في مثل هذا تستدعي جواز العمل بالرأي فيه لعدم دليـل شرعي من طريق آخر . هذا بيان شُبَـه نُـفاة القياس وإليك الرد عليها .

الـرَّدُ علـى شُبَـه نُـفَـاةِ القيـاس

الـرد على الـشبهـة الأولـى:

١ ـ يكون الكتاب تبياناً بمعناه؛ لأن التبيان يتعلق بالمعنى دون اللفظ، وهذا دليل لنا على صحة القياس، لأنه لما كان الثابت بالقياس ثابتاً بمعنى النص، يكون النص الذي هو البيان أي اللفظ دالاً على حكم المقيس بطريق التبيان.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ لا دلالة لهم فيه على عدم صحة القياس؛ لأن كل شيء يكون في كتاب الله، وكتاب الله يشمله إما باللفظ أو بالمعنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجوداً في الكتاب لفظاً، والحكم في المقيس يكون موجوداً فيه معنى، قال صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[1]: ففي العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظاً ومعنىً، أي في العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتباره معناه في المقيس، وأما منكرو القياس فإنهم عملوا بنظم الكتاب فقط، وأعرضوا عن اعتبار فحواه وإخراج الدرر المكنونة من بحار معناه وجهلوا أن للقرآن ظهراً وبطناً وأن لكل حد مطلعاً، وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الأستار عن جمال معاني التنزيل اهـ.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ ﴾ ليس أمراً بالعمل بالأصل بل هو أمر بالعمل بالنص وهو قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾[2] قال

---

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/٥٦.

(٢) سورة البقرة آية: /٢٩/.

صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[1]: في معنى هذه الآية: فكل ما لم توجد حرمته فيما أوحي إلى النبي عليه الصلاة والسلام يكون حلالاً بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ ونحن نقول أيضاً بأنه لا يجوز لنا أن نحرم شيئاً مما في الأرض بطريق القياس، فإنه قياس في مقابلة النص اهـ.

ولا دلالة للنص على جواز العمل بالاستصحاب، فهو ادعاء منهم من غير دليل، ثم إن العمل باستصحاب الحال عند الحنفية عمل بلا دليل؛ لأن وجود الشيء وعدمه في زمان لا يدل على بقائه، فإن الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود.

الرد على الشبهة الثانية:

إن ما رَوَوْه من الآثار عن بعض الصحابة في ذم الرأي معارض بآثار صحيحة وروايات ثابتة عن أكثر الصحابة، فكيف يترك القوي بالضعيف، فإنه قد ثبت بالتواتر أن الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالقياس وشاع ذلك فيهم وذاع من غير إنكار وردّ.

مثاله:

ما اشتهر عنهم في مسألة العول وميراث ذوي الأرحام وغيرهما ومناظرتهم فيها بالرأي واحتجاجهم بالقياس.

وكذلك مشاورتهم في أمر الخلافة، فإن كل واحد من الصحابة تكلم فيه برأيه إلى أن استقر الأمر على ما قاله عمر رضي الله عنه بطريق المقايسة والرأي حيث قال[2]: ألا ترضون لأمر دنياكم بمن رضي به رسول الله لأمر

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٥٦.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٥١١.

دينكم فاتفقوا على رأيه ، وأمر الخلافة من أهم ما يترتب عليه أحكام الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس.

وكذلك مشاورتهم لسيدنا علي كرم الله وجهه في حد شارب الخمر ، فقال علي رضي الله عنه في ذلك برأيه : إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى ، وإذا افترى وجب عليه حد المفترين «ثمانون جَلْدة» مع أن شارب الخمر كان يُجلد في زمن النبي ﷺ «أربعين جَلْدة» ، فأخذوا برأيه واتفقوا عليه وهو قياس الشرب على القذف ، وغير ذلك كثير ، فمناظرتهم ومقايستهم بالرأي أشهر من أن تخفى على أحد ، حتى أصبح ذلك مثاراً للعلم الضروري في قولهم بالقياس ، ومن أراد أن يقف على ذلك فليسلك سبيل التقصي.

يقول الإمام الغزالي رحمه الله[1] : إنه قد ثبت بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأي ، والسكوت عن القائلين به ، وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة كميراث الجد والأخوة ، وتعيين الإمام بالبيعة ، وجمع المصاحف.

وما لم يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقائع روايات صحيحة ولم ينكرها أحد من الأمة ، فأورث ذلك علماً ضرورياً بقولهم بالرأي كما عرف سخاوة حاتم وشجاعة علي بمثل هذا الدليل ، وما نقلوه ـ أي نُفاة القياس ـ بخلافه فأكثرها مقاطيع ومروية من غير ثَبْت ، وهي بأعيانها معارضة بروايات صحيحة عن صاحبها بنقيضها ، فكيف يترك المعلوم ضرورة بمثلها ، ولو تساوت في الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع إلى ما تواتر من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم ، ولو صحت هذه

(١) انظر المستصفى للإمام الغزالي ٢/ ٣١٣ ـ ٣١٤.

. . . .

الروايات وتواترت أيضاً لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم ، فيحمل ما أنكروه على الرأي المخالف للنص إلى آخر ما ذكرناه اهـ.

ثم إن الإجماع قد انعقد على جواز القياس والعمل بالرأي عند عدم النص وعند عدم مخالفته النص ، فكان ذلك إجماعاً فعلياً منهم يحكم بقطعيته وحرمة مخالفته ولو أن بعض الصحابة رضي الله عنهم قد سكتوا عن ذلك فإن سكوتهم لا يقدح في الإجماع لعدم توفر أهلية الاجتهاد لديهم ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: في ذلك: والذين سكتوا لم يكونوا من أهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الإجماع اهـ.

فالإجماع قاطع والنقل متواتر ونقل القاطع بالقاطع يفيد القطع المركب وحينئذ لا مجال لإثارة الشغب واللغط في حجية القياس لما ذكرناه أنه مجمع عليه والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

الرد على الشبهة الثالثة من وجوه:

١ ـ إن الحكم الثابت بطريق القياس ظني يُصار إليه للعمل لا العلم ، والظن كاف في وجوب العمل.

٢ ـ إن القياس تصرف في حقه تعالى بإذنه لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[2].

٣ ـ إن العمل بالقياس لم يلزم من وقوعه محال ، لأننا قاطعون بأن الشارع لو قال: إذا وجدت مساواة فرع لأصل في علة فأثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٥١٣.

(٢) سبق تخريجها.

٤ ـ إن العمل بالمظنون جائز لا مانع منه ألا ترى أن الشَّرع جَوَّز لنا الإقدام على المباحات بقصد تحصيل المنفعة كالسفر والتجارة والمحاربة والغلبة على الأعداء كل ذلك إقدام بغالب الرأي من غير بناء على ما يُوجب علم اليقين ، ثم هو مباح في بعض المواضع ، وواجب في بعض المواضع الأخرىٰ.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[١] : وكذلك تقويم المتلفات ، واعتقاد المعروف في النفقات والمتعة ، فإن ذلك منصوص عليه ، ثم الإقدام عليه بالرأي جائز فكان ذلك عملاً بالحجة ، فتبين أن القياس من نوع العمل بما هو حجة في الأصل ، ولكنه دون الثابت من الحكم بالنص فلا يُصار إليه إلا في موضع لا يوجد فيه نص .

بيـان تقسيـم الأقيسـة :

اعلم أن الأقيسة عند العلماء تنقسم إلى ثلاثة أقسام ، عقلية ولغوية وشرعية .

أمـا الـعقليـة : فمختلف فيها والأكثرون من أهل السنة والجماعة كما قال[٢] الأستاذ أبو منصور الماتريدي وغيره ، على جريان القياس العقلي في العقليات أي : العلوم العقلية ، كقولنا في مسألة الرؤية : الله موجود ، وكل موجود مرئي ، فيكون مرئياً ، وحكى ابن سريج في كتابه «الإجماع» على استعماله اهـ.

وأمـا اللغـوي : فهو أن يُسمى شيء باسم شيء آخر لغة لجامع ، وهذا أيضاً مختلف فيه ، لأن فيه إثبات اللغة بالقياس وهو ممتنع عند جمهور

---

(١) انظر أصول السرخسي٢/ ١٤٠ .

(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ٧/ ٨٢ نقلاً عن أبي منصور الماتريدي .

الحنفية وعامتهم خلافاً للشافعية ، وسنبسط الكلام عنه إن شاء الله في موضعه من هذا الكتاب.

وأما الشرعية : فتنقسم إلى قسمين : جلية وخفية.

أما الجلية: فهي التي اتضحت فيها وجوه الاستنباط ، وهذا من المدارك التي تقود المجتهد المستنبط بناء على القول بتأثير العلة واعتبار الشارع إياها بالجنس أو النوع إلى العلم الظاهر بتعيين علة القياس وإن لم يحصل له العلم الباطن المقطوع به.

وأما الخفية: فهي التي لا تتضح فيها وجوه الاستنباط لخفاء قوة التأثير الباطنة في القياس ، وقد يكون القياس الخفي فاسداً من حيث الظاهر صحيحاً قوياً من حيث الباطن وهو الذي يسميه الحنفية بـ«الاستحسان» وسيأتي الكلام عنه في هذا الباب إن شاء الله.

* * *

المبحث الثاني
[في حَدِّ القياس]

أَمَّا الأَوَّلُ: فَالقِياسُ ، هُوَ التَّقْدِيرُ لُغَةً ، يُقالُ: قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ أَيْ قَدِّرْهُ واجْعَلْهُ نظِيراً لِلآخَر . والفُقَهاءُ إذا أَخَذُوا حُكْمَ

المبحث الثاني
[في حد القياس]

(أما الأول: فالقياس) الجلي: فنقول: للقياس تفسير لغةً ومعنىً أما تفسيره صيغةً فـ(هو التقدير لغة) والمساواة (يُقال قِس النعل بالنعل أي قدِّره) به (واجعله نظيراً للآخر) ، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: وبهذا يتبيَّن أن معناه لغة في الأحكام: رَدُّ الشيء إلى نظيره ليكون مثلاً له في الحكم الذي وقعت الحاجة إلى إثباته اهـ.

وقد سماه شمس الأئمة رحمه الله مقايسة ونظراً واجتهاداً حيث قال: ولهذا يُسمىٰ ما يجري بين المناظرين مقايسة؛ لأن كل واحد منهما يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثلاً لما اتفقا على كونه أصلاً بينهما ، يُقال: قايَسْتُه مُقايسة وقياساً.

ويُسمى ذلك نظراً أيضاً إذْ لا يُصاب إلا بالنظر عن إنصاف ، ويُسمى ذلك اجتهاداً مجازاً أيضاً؛ لأنَّه ببذل المجهود يحصل هذا المقصود اهـ.

وأما تفسيره معنىً: فالمراد دلالته على الأحكام؛ لأنه مدرك من مدارك أحكام الشرع ، والحق سبحانه وتعالى ابتلانا بالاعتبار واستعمال الرأي عند الحاجة إليه فكان لا بد من العمل به (والفقهاء إذا أخذوا حكم

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٤٣ .

الفَرْعِ مِنْ الأَصْل سَموا ذلك قِياساً لِتْقديرهمْ الفَرعَ بالأصْلِ في الحُكْمِ والعِلَّةِ.

الفرع من الأصل ، سموا ذلك قياساً لتقديرهم الفرع بالأصل في الحكم والعلة) فالاشتراك في العلة يُوجب الاشتراك في المعلول.

ومعنى التقدير: أن يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: والغرض منه: أن التقدير في المعاني والأحكام بإلحاق الشيء بغيره ليجعل الشيء الملحق نظير الملحق به في الحكم الذي وقعت الحاجة إلى إثباته اهـ.

وبناء على أن الاشتراك في العلة يُوجب الاشتراك في المعلول فقد عرَّفه الإمام الغزالي رحمه الله بقوله[2]: القياس هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما. اهـ

والمراد بإثبات الحكم إظهاره بطريق القياس كما مرَّ؛ لأَنَّ مُثبت الأحكام ابتداءً هو الله تعالى لا غير.

وبناءً على أن القياس إظهار للحكم فقد عرفه الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله بقوله[3]: القياس هو «إبانة حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر» فاختار لفظ الإبانة دون الإثبات لما ذكرنا.

وبناءً على أن القياس هو تعدية الحكم من المنصوص عليه إلى غير

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٩٠.

(٢) انظر مستصفى الغزالي ٢/ ٢٧٨.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٤٩١ نقلاً عن أبي منصور الماتريدي.

المنصوص عليه وأن التعدية هي نتيجة القياس والغرض منه فقد عرفه صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[1] بقوله: القياس هو «تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة».

وفي الحقيقة: لا يخلو القياس مِن إظهار وإبانة وتبيين للحكم ومساواة بين الفرع والأصل، وتعدية لحكم الأصل إلى الفرع مع بقائه في الأصل لأن التعدية هي إثبات حكم في الفرع مثل حكم الأصل مع بقائه في الأصل وعلة إثبات الحكم في الفرع ليست إلا الحكم بالمساواة بين الأصل والفرع في العلة لتثبت المساواة بينهما في الحكم.

وبناءً على هذا يصح تسمية القياس علة ولا يصح تسمية العلة قياساً ولو أنها هي الركن الأعظم فيه؛ لأن العلة في تصورها لا تستدعي أصلاً وفرعاً بخلاف القياس فإن القياس في تصوره يستدعي أربعة أمور:

الأول الأصل: ونعني به النص المقيس عليه.

الثاني الفرع: ونعني به المقيس.

الثالث العلة الجامعة: ونعني بها الركن.

الرابع الحكم: ونعني به الأثر الثابت بالشيء.

إذن: يصح أن يسمى القياس علة كما يصح أن يُسمى نظراً واجتهاداً ودليلاً واعتلالاً، ثم إن القياس بأركانه وشروطه ودفعه يجري مجرى الشهود والشهادة في الدعاوى والبيِّنات قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[2]:

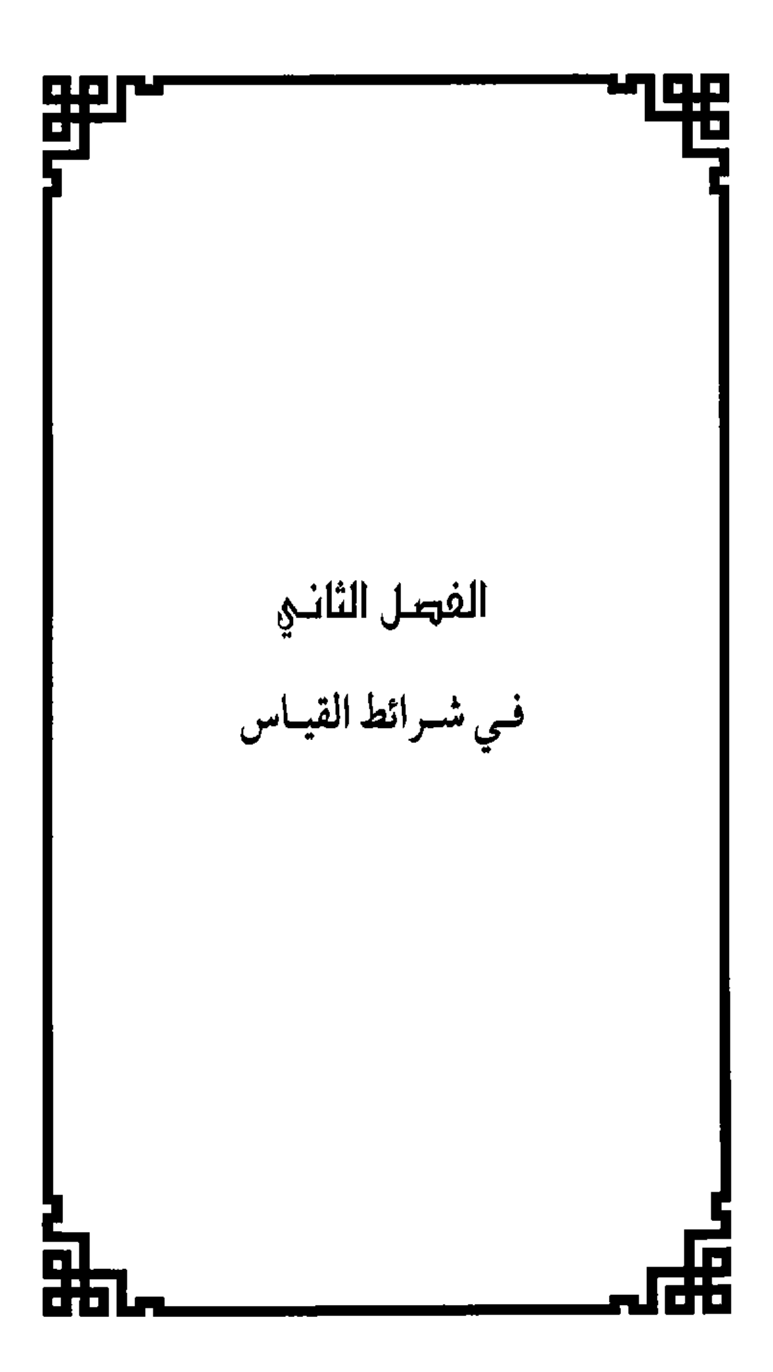
---

(١) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٥٢.

(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٤٤.

فالنصوص شهود على حقوق الله تعالى وأحكامه بمنزلة الشهود في الدعاوىٰ ومعنى النصوص شهادته بمنزلة شهادة الشاهد ، ثم لا بد من صلاحية الشاهد بكونه حراً عاقلاً بالغاً ، فكذلك لا بد من صلاحية النص لكونه شاهداً بكونه معقول المعنى ، ولا بد من صلاحية الشهادة بوجود لفظها ، فكذلك لا بد من صلاحية الوصف الذي هو بمنزلة الشهادة ، وذلك بأن يكون ملائماً للحكم أو مُؤثراً فيه على ما نبيِّن الاختلاف فيه ، ولا بد مما هو قائم مقام الطالب فيه وهو القائس ، ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ، فالمقصود تعدية الحكم إلى الفروع ، ولا بد من مقضي عليه وهو عقد القلب ليترتب عليه العمل بالبدن إن كان يحاج نفسه ، وإن كان يحاج غيره فلا بد من خصم هو كالمقضي عليه من حيث إنه يلزمه الانقياد له ، ولا بد من قاض فيه وهو القلب بمنزلة القاضي في الخصومات ، ثم بعد اجتماع هذه المعاني يتمكن المشهود عليه من الدفع بعد ظهور الحجة ، فإن تمام الإلزام إنما يتبيَّن بالعجز عن الدفع اهـ ، وإنما يستقيم هذا الذي ذكر عند علماء الحنفية ، وربما يخالفنا في بعض هذا الشافعية وغيرهم من العلماء.

* * *



الفصل الثاني

في شرائط القياس

الفصل الثاني
في شرائط القياس

وأَمَّا شرْطُهُ: فَأَنْ لا يَكُون الأصْلُ مخْصُوصاً بِحُكْمِهِ بِنَصٍّ آخَرَ ، كَقَبُولِ شَهادَةِ خُزَيْمَةَ وَحدَه رضي الله عنه ،

الفصل الثاني
في شرائط القياس

(وأما شرائطه: فـ) الأول (أن لا يكون الأصل) الذي هو محل الحكم عند الجمهور (مخصوصاً بحكمه) والمراد من الخصوص: التفرد بالحكم (بنص آخر) أي بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم (كقبول شهادة خزيمة[1] وحده رضي الله عنه) فإنه منفرد بقبول شهادته وحده من العدد ، لا يشاركه فيه غيره ، وقد عرف هذا الاختصاص بقوله تعالى:

---

(١) هو خزيمة بن ثابت بن مالك بن الأوس الأنصاري الأوسي ثم الخطمي ، ذو الشهادتين وأمه كبشه بنت أوس الساعدية ، أبو عمارة ، من السابقين الأولين ، شهد بدراً وما بعدها ، وقيل أول مشاهده أحد ، وكان يكسر أصنام بني حطمة ، وكانت راية حطمة بيده يوم الفتح وقال أنس بن مالك: افتخر الحيان الأوس والخزرج ، فقال الأوس: ومنا من جعل رسول الله ﷺ: شهادته بشهادة رجلين الخ ، واستشهد خزيمة بصفين ، وهو القائل:

إذا نحن بايعنا علياً فحسبنا ... أبو حسن مما نخاف من الفتن
وفيه الذي فيهم من الخير كله ... وما فيهم بعض الذي فيه من حسن

انظر الاصابة ١/ ٤٢٦.

كانَ حُـكْمـاً ثَبَـتَ بالنصِّ اخْتصاصُـه بـه كرامَـةً لـه.

﴿ وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ﴾[1] ولكن بطريق الكرامة فـ (كان حكماً ثبت بالنص) وهو قول النبي ﷺ «من شهد له خزيمه فهو حسبه»[2] وكان (اختصاصه به كرامة له) فيمتنع الحاق غيره به بطريق القياس ، سواء كان مثله في الفضيلة أو فوقه أو دونه ، لأن ذلك الإلحاق إن صح يؤدي إلى إبطال الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لانقطاع شركة الغير، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[3]: في إبطال القياس على خزيمة ، لأن التعليل لتعدية الحكم ، وذلك يبطل التخصيص الثابت بالنص ، فكان هذا تعليلاً في معارضة النص لدفع حكمه ، والقياس في معارضة النص باطل ا هـ.

وهذا بخلاف تعليل الدليل المخصص في العام حيث يجوز لأنه لا يوجب إبطال شيء لبقاء صيغة العموم.

قصـة خزيمـة:

وقصته أن النبي ﷺ اشترى من إعرابي ناقة واداه ثمنها ، ثم جحد الأعرابي استيفاء الثمن ، وجعل يقول: هلم شهيداً ، فقال عليه الصلاة والسلام «مَنْ يَشهد لي» فقال خزيمة بن ثابت أنا أشهدُ لك يا رسول الله أنك اديتَ الأعرابي ثمنَ الناقة ، فقال رسول الله ﷺ: كيف تشهد لي ولم تحضرنا؟ .

---

(١) سورة البقرة ١/ ٢٨٢.

(٢) الحديث رواه الطبراني ٩/ ٣٢٣ ، وأبو يعلى في مسنده انظر كنز العمال ١٣/ ٣٧٩ ـ ٣٨٠ برقم / ٣٧٠٣٨.

(٣) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٥٠.

وَأَنْ لا يَكُونَ الأَصْلُ مَعْدُولاً بِهِ عن القِياسِ كَإيَجابِه الطَّهَارَةَ بِالْقَهقَهةِ في الصَّلاةِ.

فقال: يا رسول الله إنا نصِّدقك فيما تأتينا به من خَبر السماء، أفلا نُصدِّقك فيما تُخبِر به من أداءِ ثمن الناقة، فقال عليه الصلاة والسلام «مَن شهد له خزيمة فهو حَسْبُه»[1] هذه هي القصة بتمامها[2].

ويفهم منها أيضاً: جواز الشهادة للرسول ﷺ بناءً على أن خبره بمنزلة المعاينة[3].

وكذلك الأحكام المخصوصة بالنبي ﷺ كتحليل أكثر من أربع زوجات وغيرها مما اختصه الله تعالى به، لا يجري فيه القياس ولا يصح به الالحاق أصلاً. كما ذكرنا.

الشرط الثاني:

(أن لا يكون الأصل): أي حكم الأصل (معدولاً به عن) سَنَن (القياس) وطريقته المسلوكة (كإيجابه الطهارة بالقهقهة في الصلاة) والمعنى أنه ثبت وجوب الطهارة بسبب القهقهة في الصلاة بالنص على خلاف القياس، لأن الطهارة بالقياس تزول بالمنافي وهو النجاسة ولم يوجد إلا أن الشرع جعل القهقهة مزيلة للطهارة في الصلاة المطلقة أي صلاة ذات ركوع وسجود على خلاف القياس، فلا يمكن الحاق غيرها بها حتى لو ارتد في الصلاة والعياذ بالله لا تنتقض به الطهارة، وإن كان الارتداد أعظم جناية من القهقهة.

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) انظر هذه القصة في كتاب التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٥٦.
(٣) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٥٦.

. . . .

ولا يصح أيضاً تعدية الحكم منها إلى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة ، لأن القهقهة جعلت حدثاً في صلاة مطلقة كما قلنا على خلاف القياس ، وما خالف القياس فغيره عليه لا يقاس ، فيقتصر الحكم على مورد النص ، وذلك لأن ما شرع ابتداءً ولا يعقل معناه لا يقاس عليه غيره لتعذر وقوفنا على العلة في الحقيقة قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1] في عدم صحة القياس والالحاق عليه : لأن التعليل يكون مقايسة والحكم المعدول به عن القياس الثابت بالنص لا مدخل للقياس فيه على موافقة النص ، ولا معتبر بالقياس فيه على مخالفة النص ، لأن المقصود بالتعليل إثبات الحكم في الفرع والقياس ينفي هذا الحكم ولا يتحقق الاثبات بحجة النفي كما لا يتحقق التحليل بما هو حجة التحريم ا هـ.

وكذلك بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسياً فإنه مستثنى عن سنن القياس ومعدول به عنه بالنص وهو قول النبي ﷺ «تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك»[2] : والقياس يقتضي تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف ، لأنَّ ركن الصوم وهو الإمساك ينعدم بالأكل مع النسيان ، والركن هو الكف عن اقتضاء الشهوات ، وأداء العبادة بعد فوات ركنها لا يتحقق.

وبهذا يتبيَّن أنّه إن أكل ناسياً أو شرب معدول به عن القياس ، وإذا كان كذلك فلا يصح القياس عليه ، ولم يجز تعدية الحكم فيه إلى المخطيء

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٥٠.

(٢) أخرجه البخاري برقم / ١٩٣٣ في الصوم باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً ومسلم برقم / ١١٥٥ في الصيام باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر عن أبي هريرة مرفوعاً ، ولفظه عند مسلم «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه».

وأَنْ يَتَعدَّى الحُكْمُ الشَّرعِيُ الثابِتَ بِالنَّصِّ بِعَيْنِهِ إلى فَرْعٍ هُوَ نَظِيرُهُ وَلا نَصَّ فِيهِ.

والمكره والنائم إذا صب في حلقه الماء بطريق التعليل.

وكذلك كل ما لا يدركه العقل ، أي لا يدرك علته وحكمته كأعداد الركعات ، ومقادير الزكاة ، والحدود والكفارات ، التي لا تعقل معناها وكذلك كل ما شرع ابتداءً ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر ، أو لا كضرب الدية على العاقلة.

كل هذا يبقى حكمه مقتصراً على مورد النص أو الإجماع ولا يتعدى إلى غيره كما ذكرنا.

(و)الشرط الثالث:

اعلم أن من شرائط صحة القياس أن يكون المعدى حكماً شرعياً ، لا عدماً أصلياً ، لأن تعدية العدم لا تصح كما مر في مبحث المطلق والمقيد. ولا اسماً لغوياً: لأن اللغة لا تثبت بالقياس كما سنتكلم عنه إن شاء الله، ويكون الحكم الشرعي ثابتاً بأحد الأصول الثلاثة الكتاب أو السنة أو الاجماع ، وهو معنى قول المصنف رحمه الله (أن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه) أي من غير تغيير (إلى فرع) متعلق بالمعدى (هو نظيره) أي الفرع يكون نظيراً للأصل في الحكم والعلة (ولا نص فيه) أي في الفرع.

والمراد: نص دال على الحكم المعدى أو عدمه لا مطلق النص[1] هـ وذلك لأنه إن وجد في الفرع نص موافق للأصل لا حاجة إلى القياس ،

---

(١) كذا ذكره صدر الشريعة في كتابه التوضيح على التنقيح ٢/ ٥٧.

وإن وجد في الفرع نص مخالف للأصل يبطل القياس ، هذا هو المراد لا مطلق النص فتأمل.

ثم إن هذا الشرط مقيد بقيود كثيرة.

القيد الأول:

أن يكون المعدى حكماً شرعياً كما ذكر ، لأن المطلوب إثبات حكم شرعي للمساواة في العلة ولا يتصور إلا بذلك فيحترز بهذا القيد عن تعدية الاسم اللغوي عند جمهور الفقهاء ، وهو مبني على أن القياس لا يجري في اللغة وإليك بيان مذهبهم ومذهب المخالفين مع ذكر أدلتهم.

المذهب الأول:

ذهب بعض الشافعية وجماعة من أهل العربية إلى إثبات اللغة بالقياس.

حجة أصحاب المذهب الأول:

أنَّا رأينا عصير العنب لا يسمى خمراً قبل الشدة المطربة ، فإذا حصلت تلك الشدة يسمى خمراً ، وإذا زالت زال الاسم ، والدوران يفيد غلبة الظن ، فيغلب على ظننا أن العلة لذلك الاسم هي الشدة فمتى رأينا الشدة حاصلة في النبيذ غلب على ظننا أنه مسمى بالخمر ، وقد علمنا أن الخمر حرام فحكمنا بحرمة النبيذ لدخوله تحت عموم قوله عليه الصلاة والسلام «حرمت الخمر لعينها»[1] وأوجبنا الحد بشرب القليل والكثير منه كما في شرب الخمر ، وكذا سائر الأشربة المسكرة لعموم العلة.

---

(١) أخرجه العقيلي في الضعفاء الكبير ٤/ ١٢٢ عن علي مرفوعاً وضعفه ، وقد ذكر طرقه مرفوعاً وموقوفاً عن ابن عباس انظر نصب الراية للزيلعي ٤/ ٣٠٦.

وقد حكي عن ابن سريج أنه قال: إنما ثبت بالقياس الأسماء في الشرع ثم تعلق عليها الأحكام، قال الزركشي رحمه الله في البحر المحيط[1]:

فكان ابن سريج يتوصل إلى أن الشفعة تركة ثم يجعلها موروثة، وإن وطء البهيمة زنى ثم تعلق به الحد اهـ.

ثم قال في جوابه: فإن كان ابن سريج يمنع من تعليل الأحكام في الشرع بالعلل فهو باطل، لأن أكثر المسائل إنما تعلل فيها أحكامها دون أسمائها.

وإن أراد أن العلل قد يتوصل بها إلى الأسماء في بعض المواضع فإن أراد بالعلل، العلل الشرعية فباطل، لأن اللغة أقدم من الشرع فلا يجوز اثباتها بأمور طارئة.

قال إلكيا الهراسي الطبري: كان ابن سريج يقول: إنما تثبت الأسامي بالقياس ثم تعلق الأحكام بها نحو ما كان يقول إن القياس يوصل إلى أن وطء البهيمة زنى ثم ثبت الحد فيه بظاهر الآية، ووجه كونه زنى: إنه إيلاج فرج في فرج تمحَّض تحريماً فكان زنى.

والنبيذ خمر للشدة والخمر محرمة، وقد تكفل بإبطال هذا القول إلكيا الهراسي فقال: وهذا النوع باطل من كل وجه، لأن القياس في الأسامي يتلقى من فهم مقاصد اللغة ومعرفة موضع اشتقاق الاسم، ثم يجري على ما فيه ذلك المعنى بذلك الاسم، فيكون نهاية نصهم على فائدة التسمية ذلك وليس لهذا القول تعلق بالشرع، لأنه قد يصح سواء كان هناك شرع أم لا، وأما القياس الذي يختص الشرع به فإنما تثبت به

---

(١) انظر البحر المحيط للزركشي ٧/ ٨٤، ٨٥.

فَلاَ يَسْتَقِيمُ التَّعْلِيلُ لإِثْبَاتِ اسمِ الخَمْرِ لِسَائِرِ الأَشْرِبَةِ لأَنَّهُ لَيْسَ بِحكْمٍ شَرْعِيٍ.

الأحكام فقط بأن يعلل المجتهد الاصول التي يثبت الحكم فيها لتعدية الحكم بالتعليل إلى ما شاركها في العلة ، وقد نص الشافعي رحمه الله تعالى في الخمر على خلاف ما ذكره.

والقول في بطلانه ظاهر في الشرع أولاً وفي اللغة ثانياً ، لأن فهم موضع الاشتقاق لا يمنع إمكان تخصيص الاسم اهـ.

المذهب الثاني:

مذهب جمهور الفقهاء:

ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم ثبوت اللغة بالقياس وأن المعدى في القياس الشرعي ينبغي أن يكون حكماً شرعياً لا اسماً لغوياً وأن العلل تثبت بها الأحكام ، وأن القياس الحاق فرع بأصل في حكمه.

حجة أصحاب المذهب الثاني:

احتج جمهور الفقهاء على عدم ثبوت اللغة بالقياس بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [1] فإنه يدل على أنها بأسرها توقيفية ، فيمتنع أن يثبت شيء منها بالقياس ، وبأن القياس إنما يجوز عندما يكون الحكم في الأصل قابلاً للتعليل ، وتعليل الاسماء غير جائز ، لأنه لا مناسبة بين المسميات (فلا يستقيم التعليل ، لاثبات اسم الخمر لسائر الأشربة لأنه ليس بحكم شرعي).

---

(١) سورة البقرة آية / ٣١.

قال صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[1]: معللاً عدم ثبوت اللغة بالقياس ، لأنَّ في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والإبل ونحوهما.

وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر ، لكن رعاية المعنى إنما هي للوضع لا لصحة الاطلاق ، حتى لا تطلق القارورة على الدّن لقرار الماء فيه ، فرعاية المعنى لأولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الألفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص بمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الأشربة ، لأنه إن اطلق مجازاً فلا نزاع فيه ، لكن لا يحمل عليه مع إرادة الحقيقة ، وإن اطلق حقيقة فلابد من وضع العرب اهـ.

قال الإمام الغزالي رحمه الله[2]: إن العرب إن عرفتنا بتوقيفها أنها وضعت اسم الخمر مثلاً للمسكر المعتصر من العنب خاصة ، فوضعها لغيره تقوّل واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعاً من جهتنا ، وإن عرفتنا أنها وضعته لكل ما خامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا فثبت بهذا أن اللغة كلهاوضع وتوقيف لا مدخل للقياس فيها أصلاً اهـ.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[3]: في اشتراط كون المعدى حكماً شرعياً ، لأن الكلام في القياس على الأصول الثابتة

---

(١) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٥٧ ، ٥٨ .

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٥٧١ . نقلاً عن مختصر التقويم.

(٣) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٥٠ .

شرعاً ، وبمثل هذا القياس لا يعرف إلا حكم الشرع ، فإن الطب واللغة لا يعرف بمثل هذا القياس ثم قال: إن الكلام متى كان في معنى اللغة فإنه لا يجوز المصير فيه إلى الاثبات بالقياس الشرعي.

وبيان هذا في اليمين الغموس ، فإن علماءنا قالوا: إنها لا تنعقد موجبة للكفارة ، لأنها ليست بيمين معقودة ووجوب الكفارة بالنص في اليمين المعقودة ، وكان الاشتغال في الحكم بالتعليل بقوله يمين بالله مقصود باطلاً من الكلام ، لأن الكلام في إثبات الاسم حقيقة فعندنا هذه ليست بيمين حقيقة ، وإنما سميت يميناً مجازاً ، لأن ارتكاب هذه الكبيرة كان باستعمال صورة اليمين كبيع الحر يسمى بيعاً مجازاً وإن لم يكن بيعاً على الحقيقة ، وإذا كان الكلام في إثبات اسم اليمين حقيقة وذلك لا يمكن معرفته بالقياس الشرعي كان الاشتغال به فضلاً من الكلام ، ولكن طريق معرفته التأمل في أصول أهل اللغة ، وهم إنما وضعوا اليمين لتحقيق معنى الصدق من الخبر فعرفنا أن ما ليس فيه توهم الصدق بوجه لا يكون محلاً لليمين لخلوه عن فائدته وبدون المحل لا يتصور انعقاد اليمين ، ولذلك قال أبو حنيفة رضي الله عنه في اللواطة: إنها لا توجب الحد ، لأنها ليست بزنا ، واشتغال الخصوم بتعليل نص الزنا لتعدية الحكم إو إثبات المساواة بينه وبين اللواطة يكون فاسداً ، لأن طريق معرفة الاسم النظر في موضوعات أهل اللغة لا الأقيسة الشرعية ، وكذلك سائر الأشربة سوى الخمر لا يجب الحد بشرب القليل ما لم يسكر ، واشتغال الخصم بتعليل نص الخمر لتعدية الحكم أو لاثبات المساواة فاسد ، لأن الكلام في إثبات هذا الاسم كسائر الأشربة اهـ.

القيد الثاني:

«بعينه» أي أن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه من غير تغيير

وَلاَ لإثبات صِحَّة ظَهَار الذمّي لِكَوْنِهِ تَغْييراً للْحُرمَةِ المُتَناهِيَةِ بالكَفَّارَةِ في الأصلِ إلى إطلاْقِها بالفَرعِ عَنْ الغَايَةِ.

إلى فرع.. (و) بناء عليه(لا) يصح التعليل (لاثبات صحة ظهار الذمي) بالقياس على صحة طلاقة كالمسلم أي لا يقال: الذمي أهل للطلاق فيكون أهلاً للظهار كالمسلم (لكونه تغييراً للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل) وهو المسلم (إلى اطلاقها بالفرع) وهو الذمي (عن الغاية).

بيـانـه:

أن الحكم في الأصل وهو المسلم تثبت بظهاره حرمة تنتهي بالكفارة، والحكم في الفرع وهو الذمي تثبت بظهاره حرمة مطلقة مؤبده لا تنتهي بالكفارة لعدم صحتها عنه لفقده أهليتها، هذا عند الحنفية.

وذهب الشافعية إلى أن موجب الظهار الحرمة، والذمي من أهل الحرمة كالمسلم فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر أبو حنيفة رضي الله عنه إيلاء الذمي في حق الطلاق، وإن لم يعتبر لإيجاب الكفاره.

جـواب الحنفيـة:

أن هذا التعليل غير صحيح، لأن حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة، ولا يمكن إثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي، فإنه ليس بأهل للكفارة كما ذكرنا، فلو صح ظهاره لثبتت به حرمة مطلقة، فيكون هذا التعليل مغيراً لحكم الأصل في الفرع، ومن شرط صحة القياس أن لا يغير القياس حكم الأصل في الفرع، أي يشترط أن يثبت بالتعليل مثل حكم النص في الفرع من غير أن يثبت له تغيير في الفرع بزيادة وصف أو سقوط قيد، فلابد من تحقق المماثلة في نفس الحكم بين الأصل والفرع من الجواز أو الفساد، أو الحل، أو الحرمة ونحوها

ولاَ لتَعْديـةِ الحُـكْمِ مِنْ النَّـاسي في الفِـطْرِ إلى المُـكْـرَه والخَاطِيء ، لأنَّ عُـذرَهُما دونُ عُـذرِهِ ، فكانَ تَعدِيـةً إلى ما لَيْـسَ نظَيـرَهُ .

لا المماثلة في القطيعة فإن ذلك لا يثبت بالقياس لأنه ظني وإن استجمع شرائطه .

قال الشيخ الإمام أبو زيد الدبوسي في «مختصر التقويم»[1] وهذا فصل دقيق يجب تحفظه فإن أكثر المقايسين غيَّروا حكم النص ولم يعدوه إلى فرعه بعينه ا هـ .

(و) القيد الثالث :

أن يتعدى الحكم الثابت بالنص «إلى فرع هو نظيره» ، وبناء عليه : (لا) يصح التعليل (لتعدية الحكم من الناسي في) عدم (الفطر إلى المكره والخاطيء ، لأنه ليس نظيره) أي لا يصح قياس الخطأ والاكراه على النسيان في عدم الافطار (لأن عذرهما دون عذره) فيما هو المقصود بالحكم ، لأن عذر الخاطيء لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز ، وعذر المكره باعتبار صنع هو مضاف إلى العباد (فكان تعدية إلى ما ليس نظيره) فلا يجوز تعدية الحكم بالتعليل إلى ما ليس بنظير له ، هذا عند الحنفية :

وذهب الشافعية إلى صحة تلك التعدية :

حجة الشافعية :

أن الناسي لما لم يقصد الفطر لعدم العلم به لم يجعل فعله فطراً وإن

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٥٧١ نقلاً عن مختصر التقويم .

وجد منه القصد إلى نفس الفعل فلأن لا يكون فعل الخاطيء فطراً مع أنه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان أولى .

وكذا المكره على الفطر ، لأن الاكراه إذا كان تغيير حق انتقل فعل المكره إلى الحامل عليه وإذا انتقل إليه لم يبق له فعل كفعل الناسي لما أضيف إلى صاحب الحق لم يبق للناسي فعل .

حجـة الحنفيـة :

إنه لا مساواة بين الناسي وبين الخاطيء والمكره ، لأن النسيان أمر جبلِّي لا صنع للعبد فيه ولا يمكن الاحتراز عنه ، فكان سماوياً محضاً منسوباً إلى صاحب الشرع من كل وجه يؤيده : قول النبي ﷺ لمن أكل ناسياً في رمضان «تم على صومك إنما أطعمك الله وسقاك»[1] .

فكان ركن الصوم قائماً في حقه حكماً ، أما الخطأ فلتقصير من جهته بتركه التثبت وعدم التحرز كما ذكرنا ولهذا تجب الدية والكفارة على الخاطيء في القتل ، وأما المكره فبصنع مضاف إلى العبد لا إلى صاحب الشرع ، ولهذا لا يحل له الإقدام على الفطر بالإكراه فصار عذرهما دون عذر الناسي .

الـقيـد الـرابـع :

«ولا نص فيه» أي في الفرع (و) بناءً عليه (لا) يصح التعليل (لشرط) صفة الإيمان (في رقبة) كفارة (اليمين والظهار) بالقياس على كفارة

---

(١) الحديث : رواه أبو داود ٢/ ٣٢٦ برقم/ ٢٣٩٨ ، والبخاري ٣/ ٤٠ ، ومسلم ٢/ ٨٠٩ برقم ١١٥٥ .

القتل ، لأن فيه تعليل الأصل لتعدية الحكم به إلى محلٍ فيه نص آخر . قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1] :

وأيضاً: فيه تعرض لحكم النص الآخر بالتغيير فإن الإطلاق غير التقييد، وبعد ما ثبت إطلاق الرقبة في كفارة اليمين والظهار ، فإثبات التقييد فيه بالإيمان يكون تغييراً ، كما أن إثبات صفة الإطلاق في المقيد يكون تغييراً ، فإن الحرمة في الربائب لما تقيدت بالدخول كان تعليل أمهات النساء لإثبات صفة الإطلاق في حرمة الربائب يكون تغييراً لا يجوز المصير إليه بالرأي ، فكذلك إثبات التقييد فيما كان مطلقاً بالنص ا هـ. هذا عند الحنفية وذهب الشافعية إلى صحة ذلك التعليل والقياس.

حجـة الـشـافعيـة :

أنه لما جاز اثبات زيادة بالتعليل في المواضع التي لم يتعرض لها النص بالتعليل صح اشتراط صفة الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل ، لأن هذه الكفارات جنس واحد يجمعها سلك واحد وهي أنها تحرير في تكفير شرع للتبري والزجر.

حجـة الحنفيـة :

أن المقايسة بين الشيئين إنما تكون إذا كانا متماثلين ، أما إذا كانا مختلفين بالاطلاق والتقييد فلا تتحقق المماثلة بينهما ، والتعليل لا يصيرهما مثلين بل يبقى كل واحد منهما مختلفاً مع الآخر ، ثم إن التعليل إنما يصح للتعدية ، والتعدية إنما تكون من المنصوص عليه إلى ما لا نص فيه فصفة الإيمان في كفارة اليمين والظهار ثابتة بالنص المطلق، فلا حاجة إذن إلى القياس ولم يبق في المسألة فرع ، فالذي توهموه فرعاً

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٦٥.

وَفِـي مَصْرِفِ الصَّدَقَـاتِ ، لأَنَّـهُ تَـعْدِيَـةٌ إلى ما فيه نَصٌ بِتَـغْييرِهِ .

هو في الحقيقة أصل ، ولا يصح قياس أصل على أصل .

وكذلك لا يجوز التعليل عند الحنفية لاشتراط صفة الإيمان (في مصرف الصدقات) الواجبة كالكفارات وصدقة الفطر بالقياس على الزكاة (لأنه تعدية) الحكم (إلى ما فيه نص بتغييره) .

لذا جاز صرفها إلى الفقراء الكفار عند الحنفية .

وذهب الشافعية إلى عدم جواز صرفها إلى الفقراء الكفار اعتباراً بمصرف الزكاة فإن صفة الإيمان فيه شرط بالإجماع .

حجـة الحنفيـة :

أن نصوص الكفارات وصدقة الفطر غير مقيدة بصفة الإيمان ، فلا يجوز إبطال اطلاقها بالتعليل كما لا يجوز إبطال التقييد به .

أما نصوص الكفارات المطلقة كقوله تعالى في اليمين : ﴿ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ ﴾ [1] من غير تقييد فيمن تصرف إليه ، وأما النصوص المطلقة الواردة في صدقة الفطر كقوله عليه الصلاة والسلام «اغْنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم» [2] فهو أيضاً مطلق غير مقيد بصفة الإيمان فهذه النصوص وأمثالها تقتضي بإطلاقها الخروج عن العهدة بالصرف إلى المساكين الكفار فتقيده بصفة الإيمان بالقياس يكون تغييراً لموجبه بالرأي وهو باطل .

والذي يدل على جواز صرف الصدقات إلى أهل الذمة قوله تعالى :

---

(١) سورة المائدة آية / ٨٩/ .

(٢) سبق تخريجه .

والشَّرطُ الرابعُ: أَنْ يَبْـقَى حُكْمُ النَّصِّ بَعْدَ التْعليل على مَا كانَ قَبْـلَهُ ، لأنَ تغيير حُـكْمِ النصِّ في نَـفْسِه بالرأي بَاطِلُ كما أبْطَـلْنَـاهُ في الفُروعِ.

﴿ لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ ﴾ [1].

وإنما شرط الإيمان في مصرف الزكاة بالحديث المشهور ، وهو قول النبي ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن «ثم أعلمهم أن الله تعالى فرض عليكم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وَتَرَدَّ إلى الفقراء»[2] وبمثله يزاد على الكتاب.

(الـشـرط الـرابـع):

(أن يبقى حكم النص) المعلل (بعد التعليل على ما كان قبله) أي قبل التعليل وذلك كما بيناه في ظهار الذمي (لأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل) سواء حصل التغيير لحكم نص في المقيس عليه ، أو حصل التغيير لحكم نص في المقيس وذلك (كما أبطلناه) أي كما أبطلنا التغيير (في الفروع) أي في الأمثلة المذكورة في قوله «ولا نص فيه» وذلك لأن التغيير لما بطل في الفرع مع أنه لم يتضمن معارضة النص فلان يبطل في الأصل مع تضمنه معارضة النص كان أولى.

والمراد من التغيير هنا: تغيير المعنى المفهوم من النص لغةً لا التغيير الحاصل من الخصوص إلى العموم ، فإن هذا من ضرورة التعليل.

---

(١) سورة الممتحنة آية /٨/ .

(٢) الحديث رواه البخاري ٢/ ١٣٠ ، ١٤٧ ، ومسلم ١/ ٥٠ برقم/١٩ ، والترمذي ٢ / ٢١ برقم ٦٢٥ وأبو داود ٢/ ١٠٧ برقم ١٥٨٤ ، والنسائي ٥/ ٥٥ ، وابن ماجة ١/ ٥٦٨ برقم ١٧٨٣ .

. . . .

بيان الشرط الرابع :

أنه لما ثبت أن التعليل لا يجوز أن يكون مغيراً حكم النص في الفروع ثبت بالطريق الأولى أنه لا يجوز أن يكون مغيراً حكم الأصل في نفسه ، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى في أصوله[1] :

ففي كل موضع لا يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فذلك التعليل يكون باطلاً ، لكونه مغيراً لحكم الأصل ، ولهذا لم نجوِّز التعليل في قبول شهادة المحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في سائر الجرائم بعلة أنه محدود في كبيرة ، لأن بعد هذا التعليل لا يبقى حكم النص الوارد فيه على ما كان قبله ا هـ ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2] .

وقد أبطل الشافعي رحمه الله هذا الحكم فجعل بعض الحد حداً ، لأن الوقت من الأبد بعضه ، يعني أنه لم يقبل شهادته قبل التوبة وقبلها بعد التوبة. والنص يقتضي ردّ شهادته في كلا الحالين ، فيكون اقتصار عدم القبول على ما قبل التوبة ، فيكون تغييراً لموجب النص وهذا الكلام إنما يستقيم إذا جعل الشافعي رحمه الله ردّ الشهادة قبل التوبة بطريق الحدّ ، وليس من مذهبه ذلك بل الشهادة مردودة عنده قبل التوبة للفسق ، ا هـ .

والحجة للحنفية أن يقال: إن العمل بالقياس يكون بعد النص ، وفي الحكم الثابت بالنص لا مدخل للقياس في التغيير كما لا مدخل له في الابطال ، فإذا لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٦٥ .

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٥٩٠ .

وَإنَّما خَصَصْنَا القَليلَ في قَوْلِه عَلَيْه الصَّلاةُ والسَّلامُ «لاَ تَبيعُوا الطَّعامَ بالطَّعامِ إلاَّ سَواءً بسواء» ، لأنَّ اسْتِثنَاءَ حَالة التسَاوي دَلَّ على عُموم صَدْرِهِ في الأحْوالِ ،

قبله كان هذا قياساً مغيِّراً لحكم النص أو مبطلاً له ، ولا معتبر بالقياس في معارضة النص.

وقال الإمام الشافعي رضي الله عنه: أنتم أي الحنفية غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها: أن نص الربا وهو قوله عليه الصلاة والسلام «لا تبيعوا الطعام بالطعام» يعم القليل والكثير ، فخصصتم منه القليل بالتعليل بالكيل وعلقتم الحرمة عليه فلم يبق النص متناولاً للقليل فأجاب المصنف رحمه الله بقوله: (وإنما خصصنا القليل في قوله عليه الصلاة والسلام «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»[1] ، لأن استثناء حالة التساوي دلَّ على عموم صدره في الأحوال).

والمعنى: أن الخصوص إنما ثبت بصيغة النص لا بالتعليل ، وذلك بدلالة الاستثناء فإن النبي ﷺ استثنى الحال بقوله «إلا سواء بسواء» من عموم الأحوال المنحصرة في ثلاثة ، حال التساوي والتفاضل والمجازفة ، إذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام إلا هذه الأحوال (ولن يثبت اختلاف الأحوال إلا في الكثير) ، والتسوية الشرعية لا تكون إلا بالكيل بالاجماع ، والتساوي حال ، والطعام عين ، واستثناء الحال من العين على سبيل الحقيقة باطل ، وإن كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بأن يجعل الاستثناء منقطعاً ، لكن المجاز على خلاف الأصل ، فكان آخر

---

(١) الحديث: أخرجه مسلم / ١٠٩٥ ، وأحمد ٦/ ٤٠١ ، والطبراني في الكبير ٢٠/ ١٠٩٥ ، والبيهقي ٥/ ٢٨٣.

ولن يثبتَ اختلافُ الأحْوالِ إلاَّ في الكَثِير ، فصَارَ التَغييرُ بالنصِّ مُصَاحِباً للتَّعليلِ لاَ بِهِ ، وَكَذَلِكَ جَوَازُ دَفْع القِيمَةِ فِي بَابِ الزَّكَاةِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لاَ بِالتَّعْلِيلِ ؛

الكلام دليلاً على أن أوله لم يتناول القليل ، فتعليلنا بالكيل وافق التغيير الذي ثبت بدلالة الاستثناء ، وتعليلنا بالكيل يدل أيضاً على أن القليل ليس بمحل للربا ، وبناء عليه يجوز بيع حفنة من الحنطة بحفنتين منها ، بدلالة الاستثناء في هذا النص كما ذكرنا (فصار التغيير) حاصلاً (بالنص) أي بدلالة النص مجامعاً و(مصاحباً للتعليل لا به) أي لا بالتعليل كما زعم.

(وكذلك جواز دفع القيمة) بدل العين (في باب الزكاة ثبت بالنص) أي بمقتضى النص وهو قوله تعالى: ﴿ ۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[1] (لا بالتعليل) بالحاجة، لأنه لا يجوز لنا أن نبطل بالتعليل شيئاً من الحق المستحق ، فحق الفقير هنا متعلق بالمالية لا بالعين نفسها ، وإذا قلنا بجواز دفع القيمة لم نكن قد أبطلنا حقه المستحق.

بيـانـه:

أن الزكاة محض حق الله تعالى ، فإنها عبادة محضة وهي من أركان الدين كما قال الإمام السرخسي رحمه الله[2]: وهذا الوصف لا يليق بما هو حق العبد ومعنى العبادة فيها: أن المؤدي ، يجعل ذلك القدر من ماله خالصاً لله تعالى حتى يكون مطهراً لنفسه وماله ، ثم يصرفه إلى الفقير ليكون كفاية له من الله تعالى اهـ ، وبهذا يتبيَّن أنه لا حقَّ للفقير في صورة

---

(١) سورة هود آية /٦/ .

(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٦٨ .

لأَنَّ الأَمْرَ بِإِنْجَازِ مَا وَعَدَ لِلفُقَرَاءِ رِزْقًا لَهُم مِمَّا أَوْجَبَ لِنَفْسِهِ عَلَى الأَغْنِيَاءِ ، وَهُوَ مَالٌ مُسَمَّى لاَ يَحْتَمِلُهُ مَعَ اخْتِلاَفِ الْمَوَاعِيدِ فَيَتَضَمَّنُ الإِذْنَ بِالاسْتِبْدَالِ ، فَصَارَ التَّغْيِيرُ بِالنَّصِّ مُجَامِعًا لِلتَّعْلِيلِ لاَ بِهِ.

الشاة في قوله عليه الصلاة والسلام «في خمس من الإبل شاة»[1] وإنما حقه في ماليتها ، لأن النبي ﷺ جعل الإبلَ ظرفاً للشاة ، وعين الشاة لا توجد في الإبل ، بل الموجود فيها مالية الشاة ، وبهذا عرفنا أنه أراد بالشاة ماليتها.

ثم إننا لم نقل : لا يجوز للمزكي أن يدفع عين الشاة ، فلو أدى واحداً منهما الشاة ، أو القيمة جاز ، ولو كان حق الفقير متعلقاً بالصورة لكان ينبغي أن لا يجوز دفع ماليتها ، فلم يكن في تعليلنا هذا إبطال حق الفقير من صورة الشاة.

السبب الداعي إلى القول بجواز الاستبدال في باب الزكاة:

والسبب في ذلك كله : هو حاجات العباد المختلفة التي لا تندفع إلا بمطلق المال. و(لأن الأمر بانجاز ما وعد للفقراء رزقاً لهم مما أوجب) الحق سبحانه وتعالى (لنفسه على الأغنياء ، وهو مال مسمىٰ ، لا يحتمله مع اختلاف المواعيد فيتضمن) هذا (الاذن بالاستبدال) ضرورة ليكون المصروف إلى كل واحد منهم عين الموعود له كالسلطان يعد مواعيد مختلفة على سبيل الجوائز يكتبها لهم ثم يأمر أحد وكلائه بأداء تلك المواعيد من مال يسميه بعينه فيكون أذناً بالاستبدال ضرورة ، والثابت بضرورو النص كالثابت بالنص (فصار التغيير بالنص مجامعاً للتعليل لا به) أي لا بالتعليل كما زعم.

---

(١) أخرجه البخاري برقم :١٤٥٩، ومسلم برقم:٩٧٩ من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مر فوعاً بمعناه وهو قطعة من الحديث.

وإنَّما التعلْيلُ بِحُكْم شَرعِي ، وهُوَ صَلاحُ المحَلِّ لِلصَّرفِ إلى الفَقيرِ بِدوامِ يَدِهِ عَلَيْهِ بَعْدَ الوقوعِ لله تعالى بابتداءِ اليَدِ .

(وإنما التعليل بحكم شرعي) هذا رد لكلام المخالف فإنه زعم أن تعليل الحنفية وقع لابطال حق مستحق للفقير لا لتعدية حكم شرعي إلى ما لا نص فيه فأجاب المصنف عليه بقوله: وإنما التعليل بحكم شرعي (وهو صلاح المحل للصرف إلى الفقير بدوام يده) أي يد الفقير (عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد) .

بيـانـه:

أن الصدقة في حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى ، قال عليه الصلاة والسلام «الصدقة تقع في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير»[1] .

وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير ، لأن المؤدى بعد ما صار لله تعالى بابتداء يد الفقير يكون كفاية له من الله تعالى باستدامة اليد فيه ، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[2] فثبت بهذا النص كونه محلاً صالحاً لكفاية الفقير ، وصلاحية المحل وعدم صلاحيته حكم شرعي ، وهذه الصلاحية تثبت بالأمر بالصرف إلى الفقير ا هـ.

وحـاصـل الكـلام:

أنه قد ثبت في هذه المسألة حكمان:

الأول: ثابت بمقتضى النص ، وهو جواز الاستبدال بدفع القيمة.

---

(١) أخرجه الطبراني والدار قطني ، انظر الدر المنثور للسيوطي ٢/ ٢٧٥ .

(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٦٨ بتصرف.

وَهُـوَ نَـظِيرُ مَا قُلْنَا: إِنَّ الوَاجِبَ إِزَالـةُ النَّـجَاسَةِ ، والمْاءُ آلَـةٌ صَالِحَـةٌ لـلإِزَالَـةِ.

الثـانـي: ثابت بعبارة النص ، وهو صلاحية عين الشاة لأن تكون مصروفة للفقير.

إلا أن عين الشاة غير مقصودة بنفسها ، بل المقصود هو دفع حاجة الفقير فإن الصدقة حلّت لهذه الأمة ضرورة دفع الحاجة بعد أن لم تكن حلالاً في الأمم الماضية.

ولهذا لم تحل للغني ، فإذا كانت عين الشاة صالحة لصرفها إلى الفقير للحاجة ، تكون قيمتها صالحة أيضاً بهذه العلة ، وهذه علة قد ثبت تأثيرها شرعاً فإن الشارع قد اعتبر جنسها في موضع آخر تندفع به الضرورة ، وهو حل أكل الميتة في حق المضطر ، ولولا الحاجة والضرورة في أخذ الفقير وسخ مال الغني لكان ينبغي أن يحرم الانتفاع به أصلاً كما كان في الأمم الماضية ، حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها أحد إلا أنها حلّت لهذه الأمة رغم ثبوت خبثها دفعاً للحاجة كما ذكرنا وبشرط الحاجة ، وبعد التعليل بالحاجة تبقى هذه الصلاحية نفسها كما كانت من قبل ويتعدى حكم الصلاحية إلى سائر المحال ، كما هو شأن حكم التعليل في القياس الشرعي.

(وهو نظير ما قلنا) من أن الواجب في الزكاة دفع حاجة الفقير ، والشاة آلة صالحة كذلك ههنا نقول (إن الواجب إزالة النجاسة) أي إزالة العين النجسة ، فيجوز بكل ما يصلح من المائعات ، (والماء آلة صالحة للإزالة) ، إلا أن يكون استعمال الماء واجباً لعينه ، وليس الأمر كذلك في مسألتنا هذه بدليل: أن من قطع موضع النجاسة بالمقراض ، أو أحرقه

. . . .

بالنار سقط عنه استعمال الماء ، ولو كان استعمال الماء واجباً لعينه لم يسقط بدون العذر كما في إزالة الحدث فإن إزالة الحدث غير معقولة المعنى ، ولا يقف على حقيقتها إلا الانبياء فاقتصر الحكم فيها «وهو الإزالة بالماء» على مورد النص وهو «الحدث» ولم يتعدَّ إلى إزالة الخبث.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[١] .

في معرض التعليل لما نقول من الفرق بين إزالة الحدث وإزالة الخبث ، قال: ثم الماء آلة صالحة لازالة النجاسة باستعماله ، وبعد التعليل يبقى كذلك آلة صالحة لازالة النجاسة لاستعماله.

وحكم الغسل طهارة المحل باعتبار أنه لم يبق فيه عين النجاسة ولا أثرها ، فكل مائع ينعصر بالعصر فهو يعمل عمل الماء في المحل ، ثم طهارة المحل في الأصل وانعدام ثبوت صفة النجاسة في المزيل بابتداء ملاقاة النجاسة إلى أن يزال الثوب بالعصر حكم شرعي ثبت بالنص ، وبالتعليل تعدى هذا الحكم إلى الفروع ، وبقي في الأصل على ما كان قبل التعليل ولا يدخل على هذا: التطهير من الحدث بسائر المائعات سوى الماء ، لأن عمل الماء في إزالة عين المحل الذي يلاقيه ، أو في إثبات صفة الطهارة للمحل بواسطة الازالة ، وليس في أعضاء المحدث عين تزول باستعمال ، فإن اعضاءه طاهرة ، وإنما فيها مانع حكمي من أداء الصلاة غير معقول المعنى ، وقد ثبت بالنص رفع ذلك المانع بالماء وهو غير معقول المعنى ، وقد بيّنا أن مثل هذا الحكم لا يمكن تعليله للتعدية إلى محل آخر.

ولا يدخل على هذا الجواب تصحيح الوضوء بغير النية كغسل

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٧٠.

وَالوَاجِبُ تَعْظِيمُ اللهِ تَعالى بِكلِّ عَضْوٍ ، والتكْبير كَلِمَةٌ صَالِحَةٌ بِجَعْلِ فِعْلِ اللسَانِ تَعظيماً.

النجاسة ، لأن الذي لا يعقل المعنى فيه ما هو مزال عن المحل عند استعمال الماء.

فأما الماء في كونه مزيلاً إذا استعمل في محل معقول المعنى فلا حاجة إلى اشتراط النية لحصول الازالة به كما في غسل النجاسات.

فعلم أن هذه الحدود إنما يقف المرء عليها عند التأمل عن انصاف اهـ.

(و) كذلك التكبير ليس بواجب لعينه في قوله تعالى ﴿ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴾[1] في افتتاح الصلاة كما زعم المخالف بل (الواجب تعظيم الله تعالى) والثناء عليه ، والاجلال (بكل عضو) من أعضاء الإنسان ، (والتكبير كلمة صالحة لجعل فعل اللسان) إلا أن التكبير شرع لتحصيل عمل اللسان بذكره بمنزلة الآلة للفعل ، (تعظيماً) فهوالركن الأعظم فيها ، لأن عمل اللسان عمل ثناء على الله تعالى وهو المقصود ، فيتأدى بكل لفظ فيه تعظيم الله والثناء عليه كقولك «الله أجل» أو«الله أعظم» ، لأنه في معنى «الله أكبر».

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2] في معرض التعليل لما نقول: إن الصلاة عبادة بدنية والمستحق فيها أفعال تحل على أعضاء مخصوصة تنبيء عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر ، والسجود للجبهة ، واللسان من جملة البدن ، ومن الأعضاء الظاهرة من وجه ، فكان

---

(١) سورة المدثر آية/ ٣.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٦٠٦ ، ٦٠٧.

وَالإفْطَارُ هُوَ السبَبُ ، والوقاعُ آلَةٌ صِالِحَةٌ لِلْفِطْرِ ، وَبَعْدَ التَّعليلِ تبقىٰ الصَّلاحِيةُ عَلى مَا كانَ قبْلَهُ.

وبهـذا يتبيَّـن أنَّ اللامَ في قولـه تعالى: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾ لام العـاقبـة

المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه، فعين الشرع التكبير، لأن به يحصل الثناء، لأنه هو المستحق في نفسه كما أن المستحق في السجود أن تصير الجبهة ساجدة لا أن تصير الأرض مسجوداً بها وكما أن المستحق في ذكر كلمة الشهادة أداء ما على اللسان من عمل الإيمان، وهذه الكلمة آلة يحصل بها الأداء لا أن يكون الركن أن تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه، ولهذا قام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما، وإذا ثبت أن الواجب عمل اللسان صح التعليل وإقامة غير التكبير مقامه ا هـ.

(و) كذلك (الافطار) عمداً في رمضان بطريق الوقاع (هو السبب) الموجب للكفارة، لما أن الوقاع جناية على الصوم، والاضافة دليل السببية، يقال «كفارة الفطر» (والوقائع آلة صالحة للفطر) كالأكل والشرب، فإذا عدينا وجوب التكفير إلى الأكل والشرب يبقى الجماع آلة صالحة كما كانت من غير تغيير لأحكام النصوص بالتعليل وهو معنى قول المصنف رحمه الله (وبعد التعليل تبقى الصلاحية على ما كان قبله).

(وبهذا) أي بما ذكره المصنف رحمه الله من أن الزكاة تصرف إلى الفقير بدوام يده عليه بقاء بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد (يتبين أن اللام في قوله تعالى ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾[1] لام العاقبة) لا لام الملك.

---

(١) سورة التوبة آية/ ٦٠.

أي يصير لهم بعاقبته.

قال تعالى ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾[1] (أي يصيرلهم بعاقبته)، هذا هو مذهب الحنفية، وبناءً عليه يجوز صرف جميع الصدقات إلى فقير واحد وذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه إلى أن اللام في الآية هي لام «الملك».

وبناء عليه: لا يجوز صرف الصدقات إلى فقير واحد.

حجـة الإمـام الـشـافعـي رضي الله عنـه:

أن الشرع أوجب الزكاة للأصناف المذكورة في هذه الآية، وهي ثمانية وأضافها إليهم باللام الموضوعة للتمليك، فيدل هذا على استحقاقهم بالشركة بقضية «اللام». وذلك كمن أوصى بثلث ماله لامهات أولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بقضية اللام، فثبت أن حكم النص جعل الصدقات مشتركة من الأصناف المذكورة حتى وجب صرفها إليهم، ولم يجزه الاقتصار على صنف واحد.

وخاطب الشافعي رضي الله عنه المجوزين للاقتصار على صنف واحد وهم الحنفية بقوله: وقد ابطلتم بتجويز الصرف إلى صنف واحد وإلى فقير واحد حق الباقين بالتعليل، وهو خلاف موجب النص لا تعدية حكمه.

حجـة الحنفيـة:

أن ذكر هذه الأصناف الثمانية في الآية ليس لبيان الاستحقاق بل لبيان مواضع الحاجة ومصرف الزكاة، فبالاقتصار على صنف واحد وتجويز الصرف إلى فقير واحد ليس فيه إبطال حق الباقين، ولو سلمنا أن اللام

---

(١) سورة القصص آية/ ٨.

للتمليك لا يدل ذلك على أن الواجب قبل القبض حق الفقير ، فلا يجب صرفه إلى جميع الأصناف المذكورة ، وبالصرف إلى صنف واحد لم يكن فيه إبطال حق الباقين ، لأنه لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم .

وبهذا التحقيق علم أن ذكز الاصناف إنما كان لعدّ المصارف بعلة الحاجة فصاروا جنساً واحداً ، كأنه قيل : إنما الصدقات للمحتاجين ، فكانت الحاجة مناط الحكم ، وتعلق الحكم بها لا لمجرد الاسم ، فإن الغارم وابن السبيل والغازي في سبيل الله تعالى لو لم يكونوا فقراء بأن كانوا أغنياء لا تحل لهم الزكاة ، ولو كان الاستحقاق بالاسم لاستحقوا جميعاً الزكاة وهم أغنياء ثم إن «اللام» في الآية لو كانت للتمليك لتعذر العمل بها .

قال صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[1] : وإنما قلنا : إن اللام ليست للتمليك ، لأن الصدقات والفقراء لا يمكن أن يراد بهما الجميع لما عرفت أن حرف التعريف إذا دخل على الجميع تبطل الجمعية ويراد به الجنس .

وأيضاً في هذا الموضع لو أريد الجمع لكان جمعاً مستغرقاً ، أي ـ لعدم العهد ـ فمعناه أن جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين ، وهذا غير مراد إجماعاً ، إذ ليس في وسع أحد أن يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم أحداً ، على أنه إن أريد هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله تعالى ، وإذا لم يكن الجمع مراداً كان المراد الجنس ، فيراد أن جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير أن يراد الأفراد ، فتكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٦١ .

أَوْ لأنَّـه أَوْجَبَ الصرفَ إليهم بَـعدَما صارَ صَـدَقَـةً ، وذلكَ بَعْدَ الأَدَاءِ إلى الله تعالى ، فصارُوا على هذا التحقيق مَصَارفَ باعْتِبارِ الحاجَةِ ، وهذه الأسماءُ أسبابُ الحاجةِ ، وهَمْ بِجملتهِمْ للزكاةِ بمنزلةِ الكَعْبَـةِ للصَّلاةِ كُلُّها قِبْلَـةٌ للصَّلاَة ، وكُـلُّ جِـزءٍ منها قِبْلَـةٌ .

الأفراد فيكون أي ـ ذكر الأصناف ـ لعدّ المصارف ا هـ.

(أو لأنه) هذا دليل آخر على أن اللام للعاقبة ، وذلك لأن النص (أوجب الصرف إليهم بعدما صار صدقة) حيث قال : ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ ﴾[1] ولم يقل إنما الأموال التي وجب أداؤها للفقراء .

(وذلك بعد الأداء إلى الله تعالى) بجعل المال لله بابتداء التسليم إلى الفقراء ، (فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة ، وهذه الأسماء) الثمانية التي ذكرت في الآية وهي قوله تعالى ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ (أسباب الحاجة ، وهم بجملتهم للزكاة بمنزلة الكعبة للصلاة كلها قبلة للصلاة ، وكل جزء منها قبله) والمعنى أن كل صنف من هذه الأصناف جزء من المصارف بمنزلة جزء من الكعبة ، واستقبال جزء منها كاستقبال جميعها في حكم الصلاة .

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[2] : عن حكم الصرف إلى صنف واحد أو فقير واحد : وهو ثابت بالنص لا بالتعليل ، فإن الصرف إلى صنف لما فيه من سد خلة المحتاج بمنزلة الصرف إلى الأصناف لا بطريق التعليل ا هـ.

---

(١) سورة التوبة آية / ٦٠/ .

(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٦٩ .

. . . .

ثم إن الحنفية: وإن منعوا وجوب الصرف إلى جميع الأصناف المذكورة في الآية كما علمت ، لم يمنعوا من جوازه؛ لأن مفاد الآية يقتضي ما يلي:

أولاً: جواز صرف الصدقات إلى الأصناف المذكورة المعدودة كلها.

ثانياً: جواز صرف الصدقات إلى بعض الأصناف المذكورة ، كما دل عليه الدليل.

ثالثاً: حصر مصارف الزكاة بالأصناف الثمانية المذكورة في الآية وقصرها عليها من غير أن نتجاوزها للغير بالاستحقاق ، بدلالة أداة الحصر وهي «إنما» إلا ما دل الدليل على نسخه كالمؤلفة قلوبهم ، أو أن نقول فيهم: انتفىٰ الحكم في حقهم من الاعطاء لانتفاء علته ، وهو الأرجح عند الحنفية ، لأنهم كانوا مصارف للزكاة بعلة أخرى غير علة الحاجة وهي إعلاء كلمة الله تعالى واعزاز دينه بالاحسان إليهم.

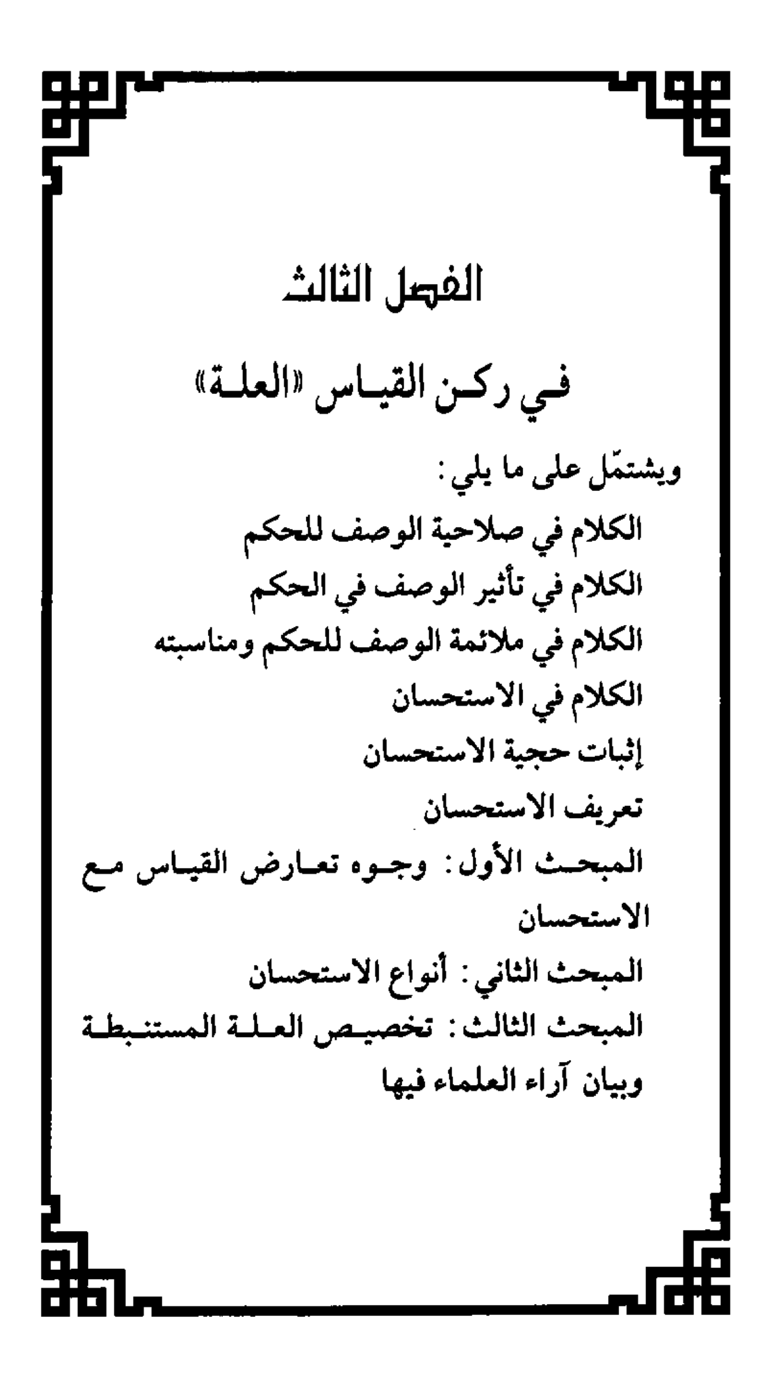
قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: فيما ذهب إليه الحنفية في المسألة من جواز الصرف إلى فقير واحد:

وهو مذهب سيدنا عمر ، وعلي ، وابن عباس ، وابن مسعود ، وحذيفة ، وسعيد بن جبير ، والضحاك ، وأبي العالية ، وإبراهيم النخعي ، وميمون بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وعليه علماؤنا ا هـ.

* * *

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٣/ ٦٠٣.



الفصل الثالث

في ركن القياس «العلة»

ويشتمّل على ما يلي:

الكلام في صلاحية الوصف للحكم

الكلام في تأثير الوصف في الحكم

الكلام في ملائمة الوصف للحكم ومناسبته

الكلام في الاستحسان

إثبات حجية الاستحسان

تعريف الاستحسان

المبحث الأول: وجوه تعارض القياس مع الاستحسان

المبحث الثاني: أنواع الاستحسان

المبحث الثالث: تخصيص العلة المستنبطة وبيان آراء العلماء فيها

الفصل الثالث

فـي رُكْـنِ القيـاس

«الـعِلَّـــة»

وَأَمَّا رُكْنُـه: فَما جُعِلَ عَلَماً على حُكْمِ النَّص مِمَّا اشْتَملَ عَلَيْهِ النَّصُ، وجُعِلَ الفَـرْعُ نَظِيراً لَـه في حُكْمِـهِ بِوجُـودِهِ فِيـهِ.

الـفصـل الثـالـث

فـي رُكـن الـقيـاس

«الـعِلَّـــة»

(وأمَّا ركنُه) أي ركن القياس: أعلم أن الركن هو: ما يتقوم به الشيء وعند الفقهاء، هو: ما لا وجود لذلك الشيء إلاّ به كالقيام للصلاة والركوع والسجود، فإن الصلاة لا تقوم إلا بها.

والمراد به هنا «العِلَّة» كما قال المصنف رحمه الله (فما جعل علماً) أي الوصف الذي جعل علماً (على حكم النص) من بين سائر الأوصاف (مما اشتمل عليه النص، وجعل الفرع نظيراً له) أي للأصل (في حكمه) الثابت بإعتباره في الفرع (بوجوده فيه).

وإنما كانت العلة ركن القياس، لأن القياس لا يقوم إلا بهذا الوصف

. . . .

وإنما جعلت العلّةُ علماً ، لأن المؤثر والموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل الشرعية أمارات على الأحكام لا مُوجبات .

وما ذكر عن بعض الأصوليين من أن العلة هي «المعرف» فقد قصد هذا المعنى الذي أشرنا إليه حتى إنهم ابطلوا تعريف العلّة بالمؤثر ، وقالوا[١] : إنها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العِلل الشرعيَة كلها معرفات ، لأن الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث اهـ.

الجـواب:

أن الحكم المصطلح الحادث كالوجوب للصلاة مثلاً هو أثر حكم الله القديم ، فإن إيجاب الله قديم والوجوب حادث ، فالمراد من المؤثر في الحكم ليس إنه مؤثر في الايجاب القديم ، بل في الوجوب الحادث ، بمعنى أن الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث كالدُلُوكِ للشمس مثلاً ، فالمراد بكونه مؤثراً أن الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر كالقصاص بالقتل ، والاحراق بالنار.

ونحن وإن قلنا إن عِلّة القياس هو الوصف المؤثر ، فإننا نعنى بذلك أنها مؤثرة بجعل الله إيَّاها مؤثرة كما جرت العادة الالهية بأن يخلق الله الأثر عقيب ذلك الشيء ، فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا أنها مؤثرة بحد ذاتها ، فإن المتولدات بخلق الله تعالى عندنا على ما عرف في علم الكلام.

أما بالنسبة إلينا ، فإن الأحكام تضافُ إلى الأسباب الظاهرة في حقنا فإننا مبتلون بنسبة الأحكام إلى الأسباب الظاهرة ، كما قال صدر الشريعة

---

(١) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٦٢ .

. . . .

رحمه الله[1]: فيجب القصاص بالقتل وإن كان في الحقيقة المقتول ميّتاً بأجله، ففي ظاهر الشرع الأحكام مضافة إلى الاسباب، فهذا معنى كونهامؤثرة ا هـ.

إلا أن العلماء قد اختلفوا في إضافة الحكم إلى النص أو العلة على مذهبين.

المـذهب الأول:

ذهب مشايخ العراق من الحنفية والقاضي الإمام أبو زيد الدبوسي وفخر الإسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي إلى أن الحكم في الأصل: وهو المقيس عليه يضاف إلى النص، وفي الفرع يضاف إلى العِلّة.

حجـة أصحـاب المـذهب الأول:

احتج أصحاب هذا المذهب بحجتين:

الحجـة الأولـى:

أن النص موجب للحكم بصيغته لا بالعِلَّة. إذ العِلَلُ الشرعية ليست من مدلولات النص، وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة إلى العِلّة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يُصار إليه إلا بدليل.

الحجـة الثـانيـة:

أن التعليل إما أن يكون بجميع الأوصاف وهو محال، لأن المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع أوصاف الأصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز وإما أن يكون ببعض الأوصاف، وهو أيضاً باطل، لأن كل

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٦٣.

وصف عينه المجتهد محتمل للعلّية وعدمها، والحكم لا يثبت بالاحتمال، فلابد من دليل يرجح البعَض.

المذهب الثاني:

ذهب مشايخ سمرقند من الحنفية وجمهور الأصوليين إلى أن الحكم في الأصل يضاف إلى العلة بشرط أن تكون من الأوصاف التي اشتمل عليها النص صيغة أو ضرورة.

مثال الصيغة:

اشتمال نص الربا في الربويات الستة على الكيل في المكيل والوزن في الموزون مع الجنس.

مثال الضرورة:

اشتمال النهي عن بيع الآبق ضرورة للعجز عن التسليم.

حجة أصحاب المذهب الثاني:

أن النص مُظهر للحكم والعِلَّة داعية إليه.

والمعنى: أن النص مُظهر للحكم بصيغته لا أنه داعٍ إليه، بل الداعي إلى الحكم هو العِلّة.

هذا بيان اختلاف العلماء في إضافة الحكم إلى النص أو إلى العِلّة.

إلا أن أصحاب المذهب الثاني اتفقوا مع أصحاب المذهب الأول على أن جميع الأوصاف التي اشتمل عليها اسم النص لا تكون عِلَّة، لأن جميع الأوصاف لا توجد إلا في المنصوص، والحكم في المنصوص ثابت بالنص لا بالعِلّة.

واتفقوا أيضاً على أن كل وصف من الأوصاف في المنصوص لا يكون عِلَّة للحكم بل العِلَّة للحكم بعضها.

مثـالـه :

أن الحنطة مثلاً تشتمل على أوصاف متعددة وهي كالتالي :

١ ـ مكيلة .

٢ ـ موزونه .

٣ ـ مطعومة .

٤ ـ مقتات بها .

٥ ـ مدخرة .

٦ ـ إنها من الحبوب .

٧ ـ إنها من الأجسام .

فهذه هي جملة الأوصاف التي اشتملت عليها الحنطة ، ولا يدعي أحد أن كل وصف من هذه الأوصاف هو عِلَّة لحكم الربا فيها ، بل العِلّة أحد هذه الأوصاف .

واتفقوا أيضاً على أن المعَلّل إذا ادعى الحكم بشيء ما لايسمع دعواه إلا بدليل فكذلك إذا ادَّعى وصفاً من الأوصاف لا يسمع دعواه إلا بدليل ، إلا أنهم اختلفوا في الدليل الذي يكون الوصف به عِلَّة للحكم على مذهبين .

المـذهب الأول :

مذهب أهل الطرد ، وهم على ثلاث فرق :

ذهـب الفريـق الأول : إلى أن الدليل على صلاح الوصف وكونه عِلّة للحكم هو «الاطرد» ، ومعنى الاطراد : وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف من غير اعتبار معنى آخر يعقل .

وذهـب الفريـق الثـانـي: إلى أن الدليل على كون هذا الوصف عِلّة للحكم ، قيام النص في الحالين ولا حكم له، أي يشترط أن يوجد الحكم عند وجود الوصف وأن ينعدم عند عدمه ، ولا حكم له في الحالين.

مثـالـه:

أن المرء إذا قام إلى الصلاة وهو متوضيء لا يجب عليه الوضوء ، وإذا قعد وهو محدث لا يجب ، فعلم أن الوجوب دائر مع الحدث وجوداً وعدماً. والنص موجود في الحالين. حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له ، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾[1]. وإنما قالوا ذلك، لأن النص يوجب أنه كلما وجد القيام إلى الصلاة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب.

وذهب الفريق الثالث ، إلى أن دلالة كون الوصف عِلَّةً هو «الدروان» وجوداً وعدماً ، أي أن الحكم يدور مع العِلَّة وجوداً وعدماً طرداً وعكساً من غير اعتبار معنى آخر كالسكر مع الحرمة ، فكلما وجد السكر وجدت الحرمة وكلما عدم عدمت الحرمة.

وسيأتي بيان المذهب الثاني في الصفحة القادمة إن شاء الله.

* * *

(١) سورة المائدة آية / ٦/ .

الكلام في
[صلاح الوصف للحكم]

وهُوَ ....

الكلام في
[صَلاح الوصْفِ للحُكْم]

المذهب الثاني:

وهو مذهب جمهور الفقهاء وعامة الأصوليين. ذهب أصحاب المذهب الثاني إلى أن دلالة كون الوصف علة للحكم: صلاحه وعدالته بظهور أثره في جنس ذلك الحكم المُعَلَّل به.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: دليل صحة العِلَّة أن يكون الوصف صالحاً للحكم ثم يكون معدَّلاً بمنزلة الشاهد، فإنه لابد من أن يكون صالحاً للشهادة لوجود ما به يعتبر أهلاً للشهادة فيه، ثم يكون معدلاً بظهور عدالته عند التعديل ثم يأتي بلفظ الشهادة من بين سائر الألفاظ، حتى تصير شهادته موجبة العمل بهاا هـ.

وأنت تعلم أن الشاهد لابُد له من اعتبار صلاحه للشهادة من أمور:

الأول: العقل.

الثاني: البلوغ.

الثالث: الحرية.

الرابع: الإسلام.

ثم اعتبار عدالة الشاهد إنما تكون بالاجتناب عن محظورات الدين، فكذلك لابد للوصف الذي جعل علة للحكم من وجود ملائمته وعدالته فالتعليل لا يقبل إلا بعد هذا وهو معنى قول المصنف رحمه الله (وهو

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٧٧.

الـوُصْـفُ الصَّـالِـحُ المُعـدَّل بِظُـهورِ أَثَـرِهِ في جِنـسِ الحُـكْـمِ المُـعَلَّـل بِـــهِ.

الوصف الصالح المعدَّل بظهور أثره في جنس الحكم المعلل به). والمراد من قوله: «بظهور وأثره» التأثير في العلة كما سيأتي بيانه.

* * *

الكــلام فـي التَّأثِيـر

تعـريف التـأثيـر:

التأثيرُ في العِلَّة: «هُوَ اعتِبار الشَّارعِ جنسَ الوَصْفِ أو نَوعَهُ في جنس الحكمِ أو نوعه».

معـنى التـأثيـر:

أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه والمراد من الجنس هنا الجنس القريب، لأنه كلما كان الجنس أقرب إلى الوصف وأقل واسطة وأشد خصوصية كان القياس أقوى وبالقبول أحرى، وبالتأثير أنسب، وإلى اعتبار الشارع أقرب.

بيـانـه:

أن كلاً من الوصف والحكم له أجناس عالية وقريبة ومتوسطة.

فالجنس العالي للحكم الخاص: هو مطلق الحكم.

والجنس القريب للحكم الخاص: هو الوجوب مثلاً أو الحرمة.

والجنس المتوسط للحكم الخاص: هو كون العبادة المأمور بها «صلاة» أو «صوم» مثلاً.

والجنس العالي للوصف الخاص: هو كون هذا الوصف تناط به الأحكام.

والجنس القريب للوصف الخاص: هو كونه يتضمن مصلحة حفظ العقل مثلاً.

والجنس المتوسط للوصف الخاص: هو كونه يتضمن مصلحة ضرورية.

هذا بيان التأثير واعتبار الشارع للأجناس جملة وإليك بيانها بالتفصيل:

١ ـ مثال اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم، كالسكر في الحرمة، فإن للسكر تأثيراً في التحريم لما أنه يذهب العقل المأمور بالمحافظة عليه شرعاً.

٢ ـ مثال اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم:

قوله عليه الصلاة والسلام لعمر بن الخطاب رضي الله عنه حينما سأله عن قبلة الصائم فقال «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أتفطر» قال: لا. «قال فكذلك هذا»[١] فإن لجنس الوصف وهو عدم دخول شيء إلى الجوف اعتباراً في عدم فساد الصوم وهو نوع الحكم. فكان هذا نظير اعتبار الجنس في النوع بطريق النص.

٣ ـ مثال اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم:

ثبوت الولاية في المال على البنت الصغيرة، فإنَّ لنوع الوصف وهو «الصغر» تأثيراً في جنس الحكم وهو «الولاية» وثبوتها على الصغيرة في مالها بالاجماع. فكان هذا نظير اعتبار النوع في الجنس.

مثال اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم:

طهارة سؤر الهرة: فإن لجنس الوصف وهو الضرورة، اعتباراً في

(١) تقدم تخريجه.

جنس الحكم وهو «التخفيف» لما أنها لا يمكن الاحتراز عنها لانها من الطوافين كما نطق به الحديث «الهرة ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم»[1].

وهذا تعليل من النبي ﷺ على عدم نجاسة سؤر الهرة ، إلا أنه عليه الصلاة والسلام علل بالنوع أي نوع الوصف وهو «الطواف» واعتبره بجنس الحكم وهو «عدم النجاسة».

ولا غرابة في ذلك ، لأنه قد يتركب بعض الأربعة مع بعض كالصغر مثلاً فإن لنوعه اعتباراً في جنس الولاية ، ولجنسه وهو «العجز» اعتباراً في جنس الولاية ، فإنها ثابتة على العاجز كالمجنون مثلاً ، إلا أن المركب من أربعة أقوى الجميع ثم المركب من ثلاثة ثم المركب من اثنين ثم ما لا يكون مركباً بأن كان بسيطاً.

مثال المركب من أربعة :

كالسُّكْر : فإنه مؤثر في الحرمة ، وكذا جنسه الذي هو إيقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ، فهذا اعتبار نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم ثم إنه مؤثر في وجوب الزاجر مطلقاً ، فهو أعم من أن يكون أخروياً كالحرمة أو دنيوياً كالحد ، وهذا اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ ١/ ٢٢ ـ ٢٣ برقم ١٣ ، وأحمد في مسنده ٥/ ٣٠٣ وأبو داود في سننه برقم (٧٥) والترمذي في جامعة برقم (٩٢) وابن ماجة في سننه برقم (٣٦٧) من حديث كبشه بنت كعب بن مالك رضي الله عنهما مرفوعاً.

ثم إن السُّكْر لما كان مظنة القذف صار المعنى المشترك بينهما وهو إيقاع العداوة والبغضاء مؤثراً في وجوب الزاجر ، وهذا نظير اعتبار الجنس بالجنس.

مثال المركب من ثلاثة:

كالتيمُّم عند خوف فَوْت صلاة العيد.

فإنَّ جنس الوصف وهو «العجز الحكمي» بحسب المحل يحتاج إليه شرعاً مؤثر في جنس الحكم وهو «سقوط الاحتياج» لقوله تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾[1] فيه تنصيص على إقامة أحد العناصر الأربعة مقام الآخر فإن التراب مطهر في بعض الأحوال إذا لم تر عليه نجاسة.

وأيضاً فإن نوع الوصف وهو «عدم وجدان الماء» مؤثر في جنس الحكم وهو «عدم وجوب استعماله».

وهذا اعتبار من الشارع لنوع الوصف وجنسه في جنس الحكم ، لكن لا اعتبار للنوع في النوع هنا فلا تأثير فيه شرعاً ، لأن نوع الوصف وهو «خوف الفوت» لا يؤثر في نوع الحكم وهو «التيمم» من حيث أنه تيمم ثم إن المتيمم إذا لم يجد إلا ماءً يحتاج إلى شربه كان عاجزاً عجزاً حكمياً ، لأن العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج إليه شرعاً مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس في الجنس ، ثم إن النوع هنا أي نوع الوصف مؤثر في سقوط نوع الحكم لقوله تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُوا ﴾ الآية ، وأيضاً عدم وجدان الماء وهو نوع الوصف مؤثر في

(١) سورة النساء آية/ ٤٣.

جنس الحكم أي في عدم استعماله دفعاً للهلاك.

لكن جنس الوصف هنا غير مؤثر في نوع الحكم ، لأن العجز الذي ذكرنا لا يؤثر في التيمم من حيث هو تيمم.

مثال المركب من اثنين:

وهو ما تركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كطهارة سؤر الهرة فإن الطواف عِلَّة للطهارة لقوله عليه الصلاة والسلام «إنها من الطوافين» وجنس الطواف وهو «الضرورة» علة للطهارة كآبار الفلوات.

فهذه بعض الأمثلة التي اخترتها لبيان التركيب في القياس.

فالقياس إذن ينقسم باعتبار عَيْن العِلّة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة أقسام.

الأول:

أن يظهر تأثير عَيْن الوصف في عَيْن الحكم ، وهذا هو الذي يقال عنه: إنه في معنى الأصل ، وهو مقطوع به حتى إنَّ منكري القياس يقرون به ، فهو في حكم المنصوص عليه.

الثاني:

أن يظهر تأثير عَيْن الوصف في جنس الحكم.

الثالث:

أن يظهر تأثير جنس الوصف في عَيْن الحكم ، وهو المسمى بالوصف الملائم كما سيأتي بيانه.

الرابع:

أن يظهر تأثير جنس الوصف في جنس الحكم ، وهو المسمى عند الاصوليين بالمناسب الغريب.

. . . .

مـراتب الجنسيـة

اعلم أن للجنسية مراتب عموماً وخصوصاً ، لذلك تتفاوت درجات الظن في العِلِّية ، فالأعلى مقدم على الأسفل ، والأقرب مقدّم على الأبعد في الجنسية والمراد بالجنس: ما هو أعم من ذلك الوصف المعلل به أو الحكم.

مثـالـه:

عجز الإنسان عن الاتيان بما يحتاج إليه وصف هو عِلَّة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج ودفع الضرر.

وعجز الصبي غَيْر العاقل نوع ، وعجز المجنون نوع ، وجنسهما العجز بسبب عدم العقل.

وفـوقـه: الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى ، أعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض.

وفـوقـه: الجنس الذي هو العجز الناشيء من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس.

وفـوقـه: الجنس الذي هو العجز الناشيء من الفاعل على ما يشمل المسافر.

وفـوقـه: مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج عنهما.

وهكذا تنقسم الاجناس على مراتبها في جانب الحكم.

والجنس قد يكون نوعاً في بعض الأحيان ، وقد يكون جنساً ، وكذلك النوع قد يكون نوعاً في بعض الأحوال وقد يكون جنساً في البعض

الآخر وهذا صعب جداً ، لأن تحقيق الأنواع والأجناس بأقسامها مما يعسر الوقوف عليه في الماهيات الحقيقية لذلك كان لابد من ضابط يفصل بينها ، فأقول:

ضـابطـه:

أن النوع يكون نوعاً بالنظر إلى ما فوقه ، ويكون جنساً بالنظر إلى ما تحته ، سواء كان وصفاً أو حكماً اهـ.

ثم إن التأثير لابد له من شهادة الأصل وإليك بيانها.

«شـهـادة الأصـل»

اعلم أن حكم المعلل بعد التعليل لا يخلو من أن يكون مقروناً بشهادة الأصل أو لا.

والمراد بشهادة الأصل: أن يكون لحكم المعلل أصل معين من نوعه في موضع ما في الشريعة يوجد فيه جسن الوصف أو نوعه ، وهذا ما يسمىٰ بـ«شهادة الأصل» إلا أن بين شهادة الأصل وبَيْن التأثير عموم وخصوص مطلق ، وعموم خصوص من وجه ، أما العموم والخصوص المطلق فهو بَيْن شهادة الأصل وَبَيْن أوليي الأربعة من اعتبارات الشارع التي ذكرناها على حسب الترتيب المتقدم.

أي أن شهادة الأصل أعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ، ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم ، لأنه كلما وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم أصل معيّن من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه.

وأما العموم والخصوص الوجهي فهو بَيْن شهادة الأصل وبيْن أخيري

الأربعة أي أن شهادة الأصل قد توجد بدون واحد من أخيري الأربعة وهما اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم أو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم وقد يوجد واحد من أخيري الأربعة بدون شهادة الأصل أي قد يفترقان وقد يوجدان معاً، أي قد يجتمعان، وهذا معنى العموم والخصوص من وجه، فالتعليل بأخيري الأربعة بدون شهادة الأصل يكون حجة وهو تعليل مشروع مقبول باتفاق العلماء.

لكن عند بعضهم يسمى قياساً، وعند بعضهم يكون استدلالاً بعلة مستنبطة بالرأي، فهو بمثابة بيان عِلَّة شرعية للحكم.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: والأصح عندي أنه قياس على كل حال فإن مثل هذا الوصف يكون له أصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه، وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر ا هـ.

ثم إن شهادة الأصل قد توجد بدون التأثير أصلاً أي بدون أي واحد من الأربعة فإذا وجدت بدون التأثير لا تقبل عند الحنفية، ويسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير غريباً لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا لأن شرط وجوب القبول هو «التأثير» ولم يوجد، ما لم تظهر ملاءمة ذلك الوصف لذلك الحكم على وفق العِلل المنقولة عن السلف الصالح، فحينئذ يقبل خلافاً لأصحاب الطرد وبعض الحنفية.

وبهذا يتَبيَّن أن الغريب نوعان:

النوع الأول: هو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم، فهو «مقبول بالاتفاق».

النوع الثاني: وهو الوصف الذي يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم أن الشارع اعتبر هذا الوصف أو لا، فهو «مردود» إذا

. . . .

لم يكن ملائماً كما ذكرنا ، وإنما اشترط الحنفية التأثير في العِلَّة ولم يكتفوا بالإخالة ، لوجهين.

الـوجـه الأول:

أن القياس أمر شرعي فلابد فيه من اعتبار الشارع ، وهو أن يكون القياس بوصف اعتبره الشارع أو اعتبر جنسه.

الـوجـه الثـانـي:

أن الأقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كلها مبنية على العلل المؤثرة كقوله عليه الصلاة والسلام عن الهرة «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[١] ، وكقوله في المستحاضة «إنه دم عرق انفجر»[٢] ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تأثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضاً ، وفي كونه مرضاً لازماً فيكون له تأثير في التخفيف ، إلى غير ذلك من أقيسة النبي ﷺ وأقيسة الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

وبنـاءً على هذا الأصـل: وهو اعتبـار التـأثير جزئيـاً في أقيستنـا في المسائل المختلف فيها عَلَّل الحنفية بالعِلَل المؤثرة ، كالتعليل في عدم تثليث مسح الرأس في الوضـوء فقـالوا[٣]: مسح الرأس «مسـح» فلا يسَنُّ تَـثْلِيثُه كمسح الخف.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه بمعناه ١/ ٣٣١ ـ ٣٣٢ برقم / ٢٢٨ ، ومسلم في صحيحه برقم ١/ ٢٦٢ برقم / ٢٦٢.

(٣) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٧٦ بتصرف.

الكلام في [الملاءمة]

ونَعْني بصَلاح الوَصف: مُلاءَمَتَه ، وهوُ أنَ يَكونَ على موافَقَة العلَل المَنقولةِ عن رسول الله ﷺ وعن السلف الصالح رضي الله عنهم أجمعين ،

تعليله:

أن كونه مسحاً مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله ، وأما تعليل الشافعية في كونه«ركن» فيُسَنُّ تثليثه كسائر الأركان فغير معقول اهـ.

الكلام في الملاءمة

اعلم أنه لا خلاف بين الحنفية والشافعية في أن صفة الصلاحية للعلة هي الملاءمة ، وهي تفسير للصلاحية قال المصنف رحمه الله (ونعني بصلاح الوصف ملاءمته).

تعريف الملاءمة:

كما عرفها المصنف رحمه الله بقوله:

(وهو أن يكون) الوصف المعلل به (على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله ﷺ وعن السلف الصالح رضي الله عنهم أجمعين).

والمعنى:

أن يكون الوصف الذي جعل علة للحكم موافقاً لتعليل الرسول ﷺ والسلف الصالح لا نائياً عن طريقتهم في التعليل ، وذلك لأن الكلام في العلة الشرعية ، والمقصود إثبات حكم الشرع بها فلا تكون صالحة إلا أن تكون موافقه لما نقل عن الذين هم أعرف منا بأحكام الشرع.

وذلك كقوْلِنا في البِنت الصغيرة: إنها تُزوَّج كرهاً ، لأَنها صغيرة ، فأشْبهَت البكرَ ، فهذا تعليل بوصْف مُلائم ، لأن الصغر مؤثر في إثبات ولاية المناكح ، لما يتصِل به من العجز تأثير الطواف ، لما يتصلُ بـه من الضرورة في الحكـم المعلَّـل بـه في قولـه عليه الصـلاة والسلام «الهـرَّة ليست بنجسـه إنـما هـي من الطوافيـن والطوافـات عليكم».

مثال التعليل بالوصف الملائم:

(وذلك كقولنا) أي الحنفية (في البنت الصغيرة: إنها تزوج كرهاً) لثبوت الولاية عليها (لأنها صغيرة فأشبهت البكر) الصغيرة (فهذا تعليل بوصف ملائم ، لأن الصغر مؤثر في إثبات ولاية المناكح) كما هو مؤثر في إثبات ولاية المال ، (لما يتصل به)أي بالصغر (من العجز) عن التصرفات (تأثير الطواف) في الهرة (لما يتصل به من الضرورة في) جنس (الحكم المعلل به في قوله عليه الصلاة والسلام «الهرة ليست بنجسه إنما هي من الطوافين والطوافات عليكم»)[1].

فإن العلة في إحدى الصورتين وهي الولاية على الصغيرة «العجز» وفي الصورة الأخرى «الطواف» فالعلتان وإن اختلفتا صورة لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو «الضرورة» والحكم في إحدى الصورتين «الولاية» وفي الأخرى «الطهارة» وهما مختلفان صورة لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو «الحكم الذي تندفع به الضرورة».

فالشارع اعتبر الضرورة في إثبات حكم تندفع به الضرورة.

---

(١) تقدم تخريجه.

ولا يَصحُّ العَمَلُ بالوَصْفِ قَبْلَ المُلاءمَة ، لأنَّه أمْر شَرعِي .
وإذا ثَبَتَتْ المُلاَءمَةُ لم يَجِبْ

كما اعتبر الضرورة في حق الرخص في استباحة المحرمات «فالصغر» في إثبات ولاية النكاح ، وصف ملائم والتعليل به يكون على وفق تعليل النبي ﷺ لعدم نجاسة سؤر الهرة بعلة «الطواف» فإن جنس الوصف هو «العجز» أثر في جنس الحكم وهو الشيء الذي تندفع به الضرورة.

فالملائم كالصغر كما ذكرنا في ثبوت ولاية النكاح ، فإن الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو «الضرورة» في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة ، والمراد بالجنس هنا: الجنس الأخص لا الجنس الأعم، وإذا كان الوصف ملائماً يصلح أن يكون علة (ولا يصح العمل بالوصف قبل الملاءمة ، لأنه أمر شرعي) يحتاط بمثله في إثبات الأحكام الشرعية ، فالملاءمة كأهلية الشهادة في الشاهد ، ولا يجوز العمل بشهادته قبل ثبوت صلاحية الشهادة.

وضد الملاءمة: أن يكون الوصف نائياً عن الحكم، بأن لا يصلح لاضافة الحكم إليه، كإضافة إثبات الفرقة بإسلام أحد الزوجين، فإنه وصف ناءٍ عن الحكم لا يناسبه لما عرفت أن الإسلام عاصم للحقوق لا قاطع ومهدر لها فالتعليل بمثله لا يكون على وفق ما جاء عن السلف رضي الله عنهم فإنهم كانوا يعللون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا النائية عنها.

والوصف الملائم والمناسب لاضافة إثبات الفرقة بين الزوجين أن نقول: إباء الآخر عن الإسلام بعد العرض عليه علة التفريق بينهما ، لا إسلام أحدهما.

(وإذا ثبتت الملاءمة) في الوصف الذي جعل علة للحكم (لم يجب

العَمَلُ بِـهِ إِلاَّ بَعْـدَ العَدَالَـةِ عِنْـدَنا ، وَهُـو «الأَثَـرُ».

العمل به إلا بعد العدالة عندنا) أي عند الحنفية (وهو) أي وجوب العمل بـ(الأثر) بأن يكون للوصف أثر في الشرع بالنظر إلى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه إما بالكتاب أو بالسنة أو الاجماع ، فيثبت أثر هذا الوصف بهذه الحجج المذكورة.

ومتى كان الوصف مؤثراً في الحكم المعلل فهو علة عادلة ، وإن كان يجوز العمل به قبل ظهور التأثير إذا وجدت الملاءمة ، فالتأثير كالعدالة في الشاهد عندنا.

وذهب الشافعية إلى وجوب العمل بالوصف الملائم من غير اشتراط التأثير إلا إنهم اختلفوا في شرط وجوب العمل ، أهو شهادة الأصل أم الاخالة فانقسموا إلى فريقين.

الفـريـق الأول:

اشترط لوجوب العمل بالملائم «شهادة الأصول» وهو مقابلة الوصف بقوانين الشرع ومطابقتها سالماً عن المناقضة والمعارضة.

أما كونه سالماً عن المناقضة: فأن لا يبطل نفس الوصف بأثر أو نص أو إجماع أو إيراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة أخرى.

وأما كونه سالماً عن المعارضة: فبأن لا يرد وصف آخر يوجب خلاف ما أوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف.

مثـالـه:

أن يقال: لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في إناثها بشهادة الأصول على التسوية بين الذكور والإناث ، وأقل الشهادة في الأصول أصلان ، وذلك لأن المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الأصول تزكية

. . . .

بمنزلة العرض على المزكين ، وأما العرض على جميع الأصول فأمر متعذر متعسر يصعب الوقوف عليه ، فلا يصلح شرطاً خلافاً لمن اشترطه من بعض الشافعية. وبناءً على قول الفريق الأول لا يجوز العمل بالوصف وإن كان مخيلاً قبل العرض على الأصول.

الفريق الثاني:

اشترط لوجوب العمل بالملائم كون الوصف «مخيلاً» فقط.

ومعنى الاخالة: ما يقع في قلب المجتهد من خيال الصحة في العِلِّية ، فإذا وقع في خاطر المجتهد أن هذا الوصف علة لذلك الحكم وجب العمل به ثم العرض على الأصول لا مانع منه للاحتياط ، والنقض الذي يرد على نفس الوصف جرح ، والمعارضة بوصف آخر يوجب خلاف ذلك الوصف دفع.

ولا يخفى أن الأوصاف التي تعرف علِّيتها بمجرد الإخالة تسمى «بالمصالح المرسلة» ثم الوصف المرسل نوعان:

النوع الأول:

لا يقبل بالاتفاق: وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الأبعد في كونه متضمناً لمصلحة ما في إثبات الحكم.

النوع الثاني:

يقبل عند الإمام الغزالي رحمه الله: وهو الذي اعتبر الشرع جنسه البعيد الذي هو أقرب من ذلك الجنس الأبعد إذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية.

قال الإمام التفتازاني رحمه الله في التلويح[1] : والمرسل ينقسم إلى ما علم الغاؤه وإلى ما لم يعلم الغاؤه ، والثاني ينقسم إلى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم ، أو جنسه في عين الحكم أو في جنسه ، وإلى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب ، فإن كان غريباً أو علم الغاؤه فمردود اتفاقاً .

وإن كان ملائماً فقد صرح إمام الحرمين والإمام الغزالي رحمهما الله تعالى بقبوله .

وشرط الغزالي في قبوله شروطاً ثلاثة :

الأول : أن تكون المصلحة ضرورية لا حاجيه .

الثانـي : أن تكون المصلحة قطعية لا ظنية .

الثـالث : أن تكون المصلحة كلية لا جزئية . أي مختصه بشخص .

مثـالـه :

تترس الكفار بأسارى المسلمين ، مع العلم بأننا لو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ، ولو رمينا الترس يخلص أكثر المسلمين .

بهذا تكون المصلحة ضرورية، لأن صيانـة الدين ونفوس عامـة المسلمين داعية إلى جواز الرمي إلى الترس، ولو لم يعهد في الشرع إباحة قتل المسلم بغير حق، لأنه لم يَرِد في الشرع اعتبار الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم ، لكن ورد عن الشارع اعتبار الضرورة في استباحة المحرمات فكذا ههنا .

وتكون المصلحة هنا قطيعة ، لأن حصول المصلحة وهي صيانة الدين

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٧٢ .

. . . .

ونفوس عامة المسلمين برمي الترس أمر مطلوب شرعاً ومقطوع به ، فيرخص في رمي الترس كتقليل القتل إذ أن تقليل القتل مطلوب الشارع كمنعه القتل بالكلية ، وتكون المصلحة كلية أيضاً في هذا المثال ، لأن استخلاص عامة المسلمين أمر ضروري يحقق مصلحة كلية .

ثم إن ما دعت إليه الضرورة في تحققه من المصالح الضرورية والقطيعة والكلية يجوز للمجتهد إعمال رأيه فيه لتحققه وإن لم يشهد له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه .

قال الإمام السعد التفتازاني رحمه الله في التلويح[1] : وأما المصلحة الضرورية فلا بعد في أن يؤدي إليها رأي مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين كما في مسألة التترس ، فإنانعلم قطعاً بأدلة خارجة عن الحصر أن تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلّية ، لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معيَّن .

ونحن إنما نجوّزه عند القطع أو ظن قريب من القطع ، وبهذا الاعتبار تخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعاً أن الشرع يؤثر الحكم الكلي على الجزئي ، وأنَّ حفظ أهل الإسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد .

وهذا وإن سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة إلى الأصول الأربعة ، لأنَّ مرجع المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ، ولأن كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياساً إذ القياس له أصل معين اهـ.

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٧٢ .

لأنَّـه يَحتَملُ الرَّدَ مَع قِيامِ المُلاءَمَةِ فَيَتعرَّفُ صِحَّتَـهُ بِظُهورِ أَثَـرِهِ في مَوْضعِ من المواضع كَأَثِرِ الصِّغَر في وَلَايَـةِ المالِ ، وهُـو نظيرُ صدق الشَّاهِدِ يتعرَّفُ بِظهُور أَثَـرِ دِينه في مَـنْعِه عن تعاطي مَحْظُور دِينه .

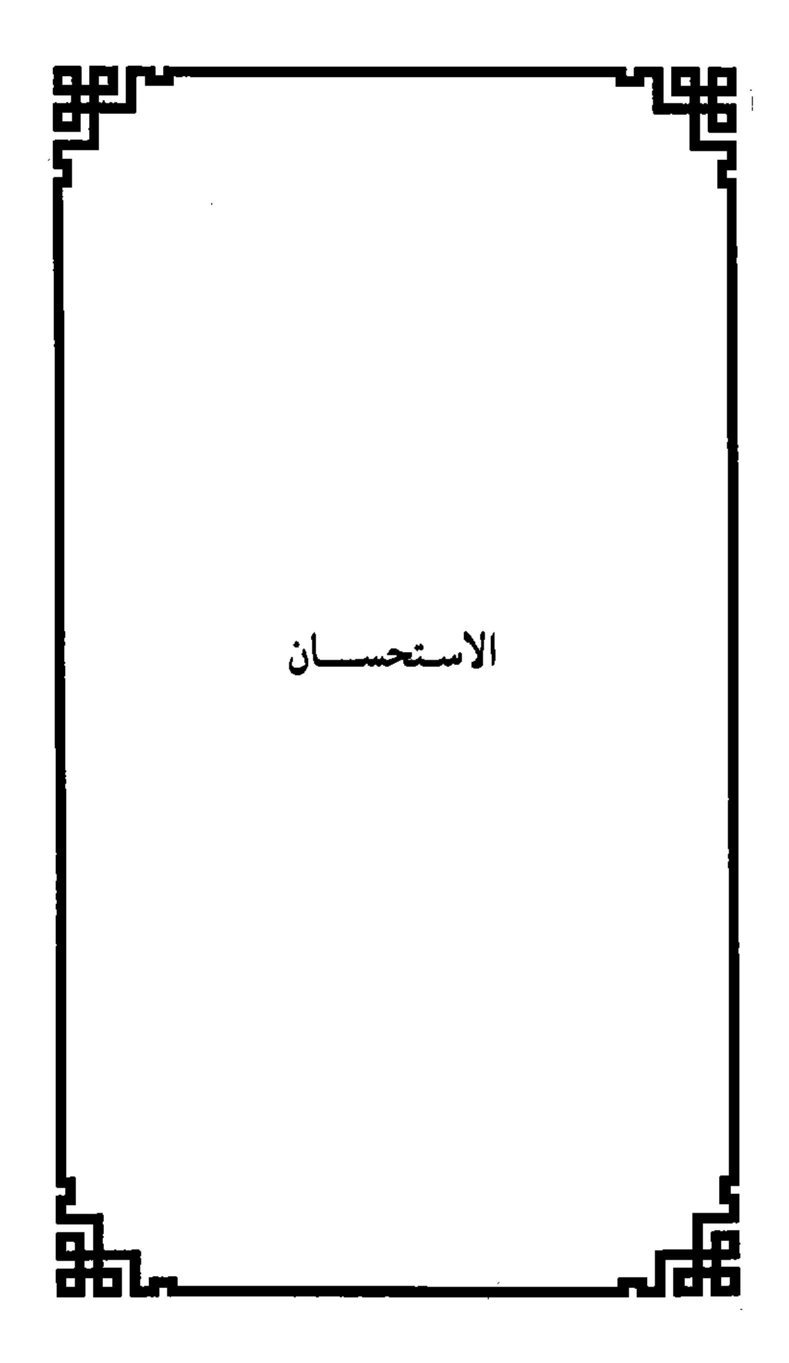
ولا يشترط لكل قياس أن يذكر أصله المعين إذا كانت علته مؤثرة كقوله عليه الصلاة والسلام عن الهرة: «إنها من الطوافين والطوافات عليكم»[1] إذ ربما يكون الأصل مسكوتاً عنه لوضوحه وظهوره فينوب عن ذكره «الأثر» فالأثر لا يكون إلا بأصل مجمع عليه فتنبه.

وإنما اشترط الحنفية لوجوب العمل أن يكون الوصف مؤثراً (لأنه) أي الوصف الملائم غير المؤثر (يحتمل الرد مع قيام الملاءمة ، فيتعرف صحته بظهور أثره في موضع من المواضع) فتعليل الحنفية بالصغر في ولاية النكاح تعليل بالوصف المؤثر ، لأن ولاية النكاح ما شرعت إلا على وجه النظر للمولى عليها باعتبار عجزها عن مباشرة النكاح بنفسها (كأثر الصغر في ولاية المال) المجمع عليه (وهو) أي التأثير في العلة يدل على صلاحها وكونها مناطاً للحكم (نظير صدق الشاهد) وعدالته يدل على قبول شهادته و(يتعرف بظهور أثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه).

* * *

---

(١) تقدم تخريجه.



الاستحسان

الكلام
في الاستحسان

....

الكلام
في الاستحسان

لقد كَثُر الكلامُ حول الاستحسان بين العلماء على سبيل المدافعة والرَّد حتى وصل الأمر ببعضهم إلى الطعن والقدح في أبي حنيفة رضي الله عنه وأصحابه حينما تركوا القياس بالاستحسان في بعض المواضع الفقيهة.

واحتج الطاعنون بقولهم: إن حجج الشرع ، الكتاب والسنة والاجماع والقياس.

والاستحسان قسم خامس لم يعرفه أحد من حمَلَة الشرع سوى أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه وهو قول بالتشهي لم يقم عليه دليل فكان ترك القياس به تركاً للحجة الشرعية بما ليس بحجة ، فكان باطلاً.

ومنشأ هذا الطعن: عدم تحقيق المقصود من الاستحسان.

ومبنى هذا الطعن: الجرأة وقلة المبالاة.

نقول: إن القائلين بالاستحسان وهم «الحنفية» يقصدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة ، كما سيأتي بيانه.

وإن القائلين بالمنع يقصدون به إثبات حكم بطريق مستحسن عند المجتهد من غير دليل شرعي يدل عليه.

فما أثبته المثبتون للاستحسان لم يَنْفِهِ المانعون ، وما نفاه المانعون لم

يشبّه المشبون ، وبهذا لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع من حيث المعنى والاطلاق.

خاصة بعد ما نقل عن الأئمة رضي الله عنهم اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك.

قال الإمام السعد التفتازاني رحمه الله في كتابه التلويح(١): وعن الشافعي رحمه الله أنه قال: استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً ، واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة اهـ ، وهذا مما يدل أن الإمام الشافعي رضي الله عنه قد عمل بالاستحسان ، وأما الجواب على الطاعنين في أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم فنقول:

إن أبا حنيفة رضي الله عنه أجل قدراً وأشد ديانة من أن يقول في الدين بالتشهي ، أو يعمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعاً.

وما ذكروه من الطعن هو طعن في غير رؤية وقدح من غير وقوف على المراد.

إن معنى الاستحسان الذي عمل به أبو حنيفة رضي الله عنه وأصحابه: وهو طلب الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به كما قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾(٢).

وهو في لسان حملة الشرع كما ذكره الإمام السرخسي رحمه الله في أصوله(٣) نوعان:

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٨١.

(٢) سورة الزمر آية/ ١٧ ـ ١٨/ .

(٣) انظر أصول السرخسي ٢/ ٢٠١ بتصرف.

. . . .

النـوع الأول:

هو العمل بالاجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولاً إلى آرائنا نحو «المتعة» المذكورة في قوله تعالى ﴿مَتَـٰعًا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[1].

النـوع الثـانـي:

هو الدليل الذي يكون معارضاً للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأفهام قبل انعام التأمل فيه.

وبعد انعام التأمل في حكم الحادثة واشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة، وإن العمل به هو الواجب، فسموا ذلك استحساناً للتمييز بين هذا النوع من الدليل، وبين الظاهر الذي تسبق إليه الأفهام قبل التأمل، على معنى أنه يُحال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسناً لقوة دليله ثم استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء وقد قال الإمام الشافعي رضي الله عنه في نظائر هذا: استحب ذلك وأي فرق بين من يقول استحسن كذا وبين من يقول استحبه، بل الاستحسان أفصح اللغتين وأقرب إلى موافقة عبارة الشرع في هذا المراد اهـ.

إثبـات حجيـة الاسـتحسـان:

الاستحسان حجة باعتبار الأثر، وذلك فيما إذا انضم إليه معنى خفي يكون مؤثراً في الحكم يندفع به فساد ظاهره ويجعله راجحاً على مقابله وهو القياس.

---

(١) سورة البقرة آية/ ٢٣٦/.

حجتيـه: الكتاب والسنة والاجماع.

أمـا الكتـاب:

فقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[1].

وجـه الاستـدلال بالآيـة:

إن في هذه الآية الكريمة تنصيصاً على التمدح والثناء لمن اتبَّع أحسن القول والاستحسان منه.

وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾[2].

وجـه الاستـدلال بالآيـة:

أنَّ الله سبحانه وتعالى أمر باتباع الأحسن والأمر يقتضي الوجوب فوجب إتباع الأحسن ولو كان فيه ترك للحسن عند تحقق المعارضة بينهما والاستحسان هو «الأحسن» فوجب العمل به وتقدمه على القياس الذي هو «الحسن» بشرطه.

قال الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[3]: القرآن كله حسن، ثم أمر باتباع الأحسن. اهـ

وأمـا الـسنـة:

فقوله عليه الصلاة والسلام «ما رآه المسلمُون حَسَناً فهو عند الله حَسَن»[4].

---

(١) سورة الزمر آية/ ١٨/.

(٢) سورة الزمر آية / ٥٥/.

(٣) انظر مبسوط السرخسي ٢٠/ ١٤٥.

(٤) تقدم تخريجه.

وجه الاستدلال بالحديث:

أن الاستحسان حق وحجة:

بيانه:

أن ما ليس بحق لا يكون عند المسلمين حَسَناً ، ولما كان الاستحسان في نظر المسلمين حَسَناً كان عند الله حسناً ، وما كان عند الله حَسَناً فهو حق وحجة ، والاستحسان منه.

وأما الإجماع:

فقد انعقد الاجماع على استحسان دخول الحمام من غير تقدير أجرة وعوض الماء ومن غير تقدير مدة المكوث فيه.

وكذلك استحسانهم شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير عوض ومن غير تقدير مبلغ الماء المشروب ، إلى غير ذلك.

فالاستحسان حجة عندنا ، لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعاً كما ذكرنا.

تعريف الاستحسان:

الاستحسانَ لغةً: عدّ الشيء واعتقاده حَسَناً[١] ، وهو استفعال من الحسن.

واصطلاحاً: هو اسم الدليل من الادلة الأربعة يعارض القياس الجلي، ويعمل به إذا كان أقوى منه[٢]. اهـ

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٨١.

(٢) انظر تعريفات الجرجاني ص/ ٣٢.

وقيل في تعريفه: هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، وهذا التعريف ليس بجامع.

وقيل: هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وهذا التعريف ليس بصحيح، لأنه يشير إلى تخصيص العِلَّة، وسيأتي الجواب عليه مفصلاً.

وقيل: هو معنى ينقدح في نفس المجتهد تعسر العبارة عنه. وهذا التعريف ليس بشيء.

وقال الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمه الله(١): هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم في نظائرها إلى خلافه لدليل أقوى يقتضي العدول عن الأول اهـ.

وهذا التعريف: يدخل فيه التخصيص والنسخ.

وقال أبو الحسن البصري(٢): هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ بوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطاريء على الأول اهـ.

وقال صدر الشريعة رحمه الله(٣): هو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الأفهام اهـ.

وأقوى التعاريف هو تعريف الجرجاني لاستناده إلى المصادر الأربعة التي استقي الاستحسان منها.

* * *

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ٨١.
(٢) انظر المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/ ٢٩٦.
(٣) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٨١.

المبحث الأول
وجوه تعارض القياس والاستحسان

. . . .

المبحث الأول
وجوه تعارض القياس والاستحسان

اعلم أن الاستحسان أحد نوعي القياس ، فإن القياس ينقسم إلى جلي وخفي والاستحسان الذي وقع التنازع فيه هو «القياس الخفي» فهو قسيم القياس لا أنه قسم آخر اخترعه الحنفية بالتشهي.

ولاشك أن القياسين إذا تعارضا في حادثة واحدة يرجح أحدهما على الآخر إنْ أمكن ذلك ويترك العمل بالآخر كما في قاعدة تعارض القياسين.

وهذا يستلزم ضابطاً للترجيح ، والعبرة في ذلك أن نقول:

ينقسم كل من القياس والاستحسان إلى ضعيف الأثر وقويه ، وإلى صحيح الظاهر والباطن ، وإلى فاسد الظاهر والباطن ، وإلى صحيح الظاهر فاسد الباطن ، وإلى صحيح الباطن فاسد الظاهر.

فما قوي أثره يترجح على ما ضعف أثره سواء كان قياساً أو استحساناً وصحيح الباطن فاسد الظاهر يترجح على صحيح الظاهر فاسد الباطن سواء كان قياساً أو استحساناً وصحيح الظاهر والباطن من القياس يترجح على صحيح الظاهر والباطن من الاستحسان لجلاء القياس وخفاء الاستحسان ، ولو أنه ممتنع شرعاً للزومه التناقض ، ولكن التعارض قد

وَلمَّا صَارتَ العِلَّةُ عِندنَا عِلَّة بِأَثَرِهَا : قَدَّمْنَـا على القِيَّـاسِ الاسْتِحسَّـانَ الذي هُوَ القِياسُ الخَفـيَّ إذا قَـوِيَ أثَـرُهُ.

وقَدَّمنا القياسَ لِصحَةِ أَثَره الباطن على الاستحان الذي ظَهر أَثَرُهُ وخفي فَسَادُه، لأَنَّ العِـبرَةَ لِقوة الأثَـر وصحَّتـهِ دون الظهور، وبيان الثاني :

يقع بينهما على هذه الصفة ظاهراً لا حقيقة لجهلنا بالصحيح والفاسد منهما ، فإن الاستحسان إذا كان على صفة معينة من قوة الأثر والصحة الباطنة كان القياس على تلك الصفة وأما فاسدهما فمردود غير مقبول . والعبرة في ذلك كله لقوة الأثر لا الظهور ولذا قال المصنف رحمه الله (ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها: قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره) كما في سؤر سباع الطير فإنه طاهر استحساناً نَجس قياساً.

وجـه الاستحـسان:

أن سباع الطير تشرب بمنقارها، وهو عظم مصقول لا يتشرب النجاسة، والعظم في الميت طاهر ففي الحي أولى، إلا أن الفقهاء اثبتوا صفة الكراهة في سؤرها لعدم تحاميها عن النجاسة والميتة فكانت كالدجاجة المخلاة.

وجـه الـقيـاس:

أن سباع الطير تعتبر كسباع البهائم ، فإنها تشرب بلسانها الرطب باللعاب المتولد من اللحم النجس فيتنجس السؤر ضرورة مخالطة لُعابه الماء ، ويقدم الاستحسان هنا على القياس لقوة أثره الباطن.

(وقدمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفي فساده ، لأن العبرة لقوة الأثر وصحته دون الظهور ، وبيان الثاني) أي بيان تقديم القياس على الاستحسان لقوة أثره وضعف أثر الاستحسان

فيمَن تلا آية السَّجْدة في صَلاتِه إنَّه يَرْكَعُ بها قياساً ، لأنَّ النصَّ قد وردَ بِهِ قال تعالى: ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا﴾

(فيمن تلا أية السجدة في صلاته إنه يركع بها قياساً). قال الفقهاء: إن الركوع لا ينوب عن سجدة التلاوة إلا بشرطين:

أحدهما: النية.

الثاني: أن لا يتخلل بينهما فاصل ، وذلك مقدار ثلاث آيات ثم إن أراد المصلي أن يركع ركوعاً على حدة لأجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلاة أو أراد أن يقيم ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة على الفور أجزأه في القياس وبه نأخذ وفي الاستحسان لا يجزيه إلا السجدة.

وإنما جاز قياساً ، (لأن النص قد ورد به) أي: بالركوع في مقام السجود (قال تعالى: ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا﴾[1]) أي ساجداً ، وإن كان يدل على أن هذا ليس من باب القياس ، بل هو تمسك بظاهر النص ، لاتفاق المفسرين على أن المراد بالركوع في الآية السجود ، إلا أن الاختلاف بين الركوع والسجود ثابت صورة ، فيكفي هذا لصحة الاعتبار وإن كان بينهما توافق معنى ، ألا يرى أن الركوع في الصلاة لا ينوب عن سجود الصلاة ، ولا السجود عن الركوع ، لأن كلاً منهما مقصود بنفسه لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ﴾[2] ثم إنه لمَّا ثبت التشابه بينهما ينوب الركوع عن السجود كما تنوب القيمة عن الواجب في باب الزكاة ، لأن المقصود ليس هو الواجب بعينه في الصورتين ، وهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه إلى زيادة تأمل بل هو اعتبار لأحد الفعلين بالآخر بظاهر

---

(١) سورة صٓ آية/ ٢٤.

(٢) سورة الحج آية/ ٧٧.

وفي الاستحسان لا يُجزيه ، لأنَّ الشرعَ أَمَرنا بالسُّجُودِ والركُوعُ خِلافَه كسجُود الصَّلاة ، وهذا أثـرٌ ظاهِر ، وَأَمَّا وَجْـهُ القِيَـاسِ فَمجَازٌ مَحْضٌ ، لَكِنَّ القِيَاسَ أَوْلَى بِأَثَرِه البَاطِنِ.

بيَـانُـهُ: أَنَّ السُّجودَ عندَ التِّلاوَةِ لَمْ يُشْرَعْ قُرْبَة مَقْصودة حَتى لاَ يَلْزَمَ بِالنَّذْرِ وَإِنَّمَا المَقْصُودُ مُجَرَّدُ مَا يَصْلُحُ تَوَاضُعاً ،

التشبيه ، (وفي الاستحسان لا يجزيه ، لأن الشرع أمرنا بالسجود ، والركوع خلافه كسجود الصلاة وهذا أثر ظاهر ، وأما وَجَه القياس فمجاز مَحْض) للمشابهة بين الركوع والسجود (لكن القياس أولى بأثره الباطن) .

بيـانـه:

(أن السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة حتى لا يلزم بالنذر) كما لا تلزم الطهارة بالنذر (وإنما المقصود مجرد ما يصلح تواضعاً) ليحصل بالتواضع الاقتداء بالمقربين الذين بادروا إلى السجود لله تقرباً وافتخاراً كما أخبر الله تعالى في كتابه العزيز ﴿ أَلَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ ﴾[2]فيه إشارة إلى أن المراد من السجود التواضع والخضوع ، وكذلك ليحصل به أيضاً مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود لله جحوداً واستكباراً ، فكل ذلك يدل على أن المراد من السجود التواضع وهذا المعنى موجود في الركوع ، فصح أداء سجدة التلاوة في الركوع قياساً على السجود لاتحاد المعنى بينهما ، ولأن شرعية التداخل فيه دليل على أن عينه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لله ، لكن بشرط أن

---

(١) سورة الحج آية/ ١٨ .

(٢) سورة النحل آية/ ٤٩ .

والركوع في الصلاة يعمل هذا العمل ، بخلاف السجود في الصلاة والركوع في غيرها ، فصار الأثر الخفي مع الفساد الظاهر أولى من الأثر الظاهر مع الفساد الخفي ، وهذا قسم عزَّ وجوده ، وأما القسم الأول فأكثر من أن يحصى .

يكون عبادة لقوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ ﴾[1] ولهذا شرط فيه الوضوء واستقبال القبلة (والركوع في الصلاة يعمل هذا العمل) فيسقط عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلاة بطهارة وقعت لغير الصلاة ، وهذا الذي ذكر (بخلاف السجود في الصلاة والركوع في غيرها) ، لأن الركوع مستحق بجهة أخرى (فصار الأثر الخفي مع الفساد الظاهر أولى من الأثر الظاهر مع الفساد الخفي ، وهذا قسم عزّ وجوده) فإنه لم يوجد إلا في ستة مسائل أو سبع خلافيه بين الحنفية (وأما القسم الأول) وهو الاستحسان بالقياس الخفي (فأكثر من أن يحصى) وقد ذكرنا مثالاً واحداً عليه وهو سؤر سباع الطير .

* * *

(١) سورة الأعراف آية / ٢٠٦/ .

المبـحث الثانــي

أنـواع الاستحسان :

يتنوع الاستحسان إلى أنواع .

الـنـوع الأول :

استحسان الأثر : وهو «أَنْ يَرِدَ النص على خِلافِ القياس مع استحسان العَمل بالنصِ فيَترك القياس به» .

مثـالـه :

«بيع السّلَم» ، فإن النبي ﷺ بعث والناس يتعاملون به فأقرهم عليه لحاجتهم إليه ، مع توفر شروطه التي اشترطت لجوازه .

قال عليه الصلاة والسلام «من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم إلى أجل معلوم»[1] الحديث .

والقياس يأباه ، لأن المعقود عليه معدوم حقيقة عند ورود العقد ، والعقد لا ينعقد في غير محله ، إلا أن العلماء تركوا القياس الجلي بالأثر الموجب للترخص ، وهو قول الراوي «نهى رسول الله ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان ، ورخص في السَّلَم»[2] .

---

(١) رواه البخاري ٣/ ١١١ ، ومسلم ٣/ ١٢٢٦ ، والترمذي ٣/ ٦٠٢ .

(٢) ذكره القرطبي في شرح مسلم ، انظر الدراية ٢/ ١٥٩ .

وجعل المعدوم كالموجود حكماً باعتبار الحاجة كما أشرنا إليه ، وأقيمت الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام المعقود عليه في حكم جواز السلم.

وما ثبت بهذا الطريق: أي طريق استحسان الأثر لا يتعدى حكمه إلى غيره بطريق القياس ، لأنه معدول به عن سنن القياس ، وما خالف القياس فغيره عليه لا يقاس.

النـوع الثـانـي:

استحسان الاجماع: وهو «أَنْ ينعقِد إجْماع على خِلافِ القياس الظَّاهر».

مثـالـه:

«الاستصناع» فيما فيه للناس تعامل.

صـورتـه:

أن يأمر إنساناً بأن يخرز له خفاً بكذا ، ويُبَيِّن صفته ومقداره ، ولا يذكر له أجلاً ويسلم إليه المال ، فإنه يجوز استحساناً بالإجماع ، والقياس يأباه ، لأنه بيع معدوم للحال حقيقة ومعدوم وصفاً في الذمة.

والأصل: أن لا يجوز بيع شيء إلا بعد تعيُّنه حقيقة أو ثبوته في الذمة - كالسَلَم.

أما كونـه معدومـاً من كل وجـه فلا يتصور عقـد ، إلا أن العلمـاء استحسنوا ترك القياس بالاجماع الثابت بتعامل الأمة من غير نكير.

ولا يقال: إن التعارض قد وقع بين الإجماع وبين النص الناهي عن بيع ما ليس عند الإنسان في صورة الاستصناع ، لأن النص مخصوص بالاجماع في حق هذا الحكم فبقي التعارض بين الاجماع المثبت لجواز

الاستصناع وبين القياس النافي له ، فيسقط اعتبار معارضة القياس لقوة الاجماع وتقدمه على القياس في الرتبة ثم إن الحكم الثابت باستحسان الاجماع لا يصح تعديته إلى فرع بطريق القياس ولو كان نظيراً له ، لأن ما ثبت باستحسان الإجماع معدول به عن سنن القياس وما كان معدولاً به عن سنن القياس فغيره عليه لا يقاس.

النـوع الثـالث:

استحسان الضرورة: وهو «أَنْ يُتْرِكَ القِياسُ الظاهِر لضرورةٍ دعَتْ إلَيْهِ».

مثـالـه:

«تطهير الحياض والآبار والأواني».

فإن القياس يأبى طهارة هذه الأشياء بعد تنجسها ، لأن الماء الطاهر الوارد على هذه الأشياء وقت التطهير يتنجس بمجرد ملاقاته للنجاسة فتتسع رقعة النجاسة ، وهكذا يدوم الأمر ويستمر إلى ما لا نهاية له إلا أن العلماء استحسنوا ترك القياس للضرورة المحوجة إلى ذلك.

ومعلوم أن للضرورة تأثيراً في سقوط الخطاب ، فتطهر استحساناً وما ثبت باستحسان الضرورة من أحكام لا يعدّى إلى غيره بطريق القياس لأنه معدول به عن الأصل ، وما كان معدولاً به عن القياس فغيره عليه لا يقاس.

النـوع الـرابـع:

استحسان القياس الخفي: «وهو أن يترك القياس الظاهر لعلة خفيّة في الاستحسان قوي أثرها فصح تعدية حكمها».

مثـالـه:

«اختـلاف البـائع والمشتري فـي الثمن قبـل قبـض المبيـع والثمـن»

ثُمَّ المسْتَحْسَن بالقياس الخَفِيِّ تَصْلُحُ تَعْدِيتُهُ بخلافِ المْسَحْسَن بالأثَر أو الإجْمـاع، أو الضرورَةِ، كالسَّلم، والاستصناع، وتَطْهيرِ الحِياضِ والآبـارِ الأوَانـي ،

ووجوب تحالفهما استحساناً.

أما قياساً فإنه لا يوجب يمين البائع ، لأنهما لما اتفقا على البيع قد اتفقا على أنَّ المبيع ملك المشتري ، فالمشتري لا يكون مدعياً على البائع شيئـاً في الظـاهر ، وإنمـا البائـع هو المـدعي ، لأنـه يدعي زيادة الثمن. والبينة على المدعي واليمين على مَنْ أنكر.

وفي الاستحسان: يجب الثمن على البائع كما يجب على المشتري ، لأن المشتري يدعي وجوب التسليم عند إحضار أقل الثمنين الذي يُقر به والبائع ينكر تسليم المبيع بما يقر به ثمناً.

وجـه القيـاس:

اعتباراً بسائر الخصومات فإن فيها: أن يسلم المبيع إلى المشتري ويأخذ منه ما أقر به ويحلف على الباقي.

وجـه الاستحسـان:

أن البيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن إليه.

(ثم المستحسن بالقياس الخفي تصلح تعديته) إلى محل آخر ، لأنه وإن أطلق عليه اسم الاستحسان فهو في الحقيقة قياس شرعي معلول ، وحكم القياس الشرعي التعدية إلى ما لا نص فيه (بخلاف المستحسن بالأثر أو الاجماع أو الضرورة كالسلم والاستصناع وتطهير الحياض والآبار والأواني) فإنها غير معلولة بل معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية.

ألاّ ترَى أن الاختلاف في الثمن قبل قبضِ المبيع، لا يُوجِب يمين البائِع قياساً، لأنَّه هَو المدَّعي، ويوجِبُه استحساناً، لأنَّه يُنكِر وجُوبَ تسليم المبيع بما ادَّعَاهُ المشتري ثمنَاً وهذا حُكْم يُعدَّى إلى الوارثين، والإجارة، فأمَّا بَعْدَ القبْضِ فلَمْ يجبْ يمينُ البائع إلاَّ بالأثر بخلافِ القياس عِنْد أبي حنيفة وأبي يوسف

ثم أراد المصنف رحمه الله أن يبيِّن ثمرة استحسان القياس الخفي فقال (ألا ترى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياساً ، لأنه هو المدعي ويوجبه استحساناً ، لأنه ينكر وجوب تسليم المبيع بما ادعاه المشتري ثمناً وهذا) أي وجوب التحالف (حكم يُعدّى إلى الوارثين) أي وارث البائع ووارث المشتري ، لأن الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد (و) كذلك (الاجارة).

صورته: فيما إذا اختلف القصَّار ورب الثوب في مقدار الأجرة قبل أن يأخذ القصار في العمل يتحالفان ، لأنَّ عقد التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود إليه رأس المال ، وعقد الإجارة يحتمل الفسخ قبل إقامة العمل كالمبيع ويمكن أن يجعل كل واحد منهما مدعياً ومنكراً فيجري التحالف بينهما.

(فأما بعد القبض فلم يجب يمين البائع إلا بالأثر) ، لأن التحالف بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالأثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن عمر رضي الله عنه «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا»[1] (بخلاف القياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف

---

(١) رواه عبد الله بن أحمد ، ورواه الطبراني والدارمي انظر التلخيص ٣/ ٣٢.

رحمهما الله ، فَلَم تصح تعديتُهُ.

رحمهماالله فلم تصح تعديته) إلى غير المنصوص عليه خلافاً لمحمد رحمه الله .

* * *

المبحث الثالث
تخصيص العِلَّة المستنبَطة

. . . .

المبحث الثالث
تخصيص العلة المستنبطة

تعريفه:

«هُوَ تَخَلُّفُ الحُكْمِ عَن الوَصْفِ المدعىٰ عِلِّيَّته في بَعْضِ الصُّورِ لمانِعٍ».

صورته:

أنْ يَرِدَ على المعلِّل صورة توجب خلاف ما يروم إثباته بِعلَّته، فيقول: كانت عِلَّتي توجب ذلك الحكم، إلا أنه تخلفَ ذلك الحكم لمانع يمنع من إثباته، فصار مخصوصا باعتبار ذلك المانع، فصار كمنزلة العام الذي يخص منه بعض ما يتناوله بالدليل الموجب للتخصيص.

مثاله:

أن يقول المعلِّل: خروج النجاسة علة لنقض الطهارة، فيورد المعترض على عِلَّة المعلل صورة بخلاف ما يقصد المعلل إثباته من الحكم بِعلَّته وهي «المستحاضة» فقد خرجت النجاسة منها ولم تنتقض طهارتها، فيجيب المعلِّل بقوله: كان موجب عِلَّتي أن تنتقض طهارتها إلا أنه ظهر مانع يمنع من انتقاض طهارتها وهو الأثر «صَلِّي ولو قَطَرَ الدمُ على الحَصِير»[1].

---

(١) أخرجه ابن ماجه برقم (٦٢٤) في الطهارة، باب ما جاء في المستحاضة عن =

فصار موجب علَّتي مخصوصاً باعتبار ذلك المانع.

ثم إن القائلين بتخصيص العلَّة وهم «أهل الطرد وبعض الحنفية» قسموا الموانع التي ترد على العلَّةَ والحكم إلى خسمة أقسام:

القسم الأول: مانع يمنع من أصل العِلَّة.

القسم الثاني: مانع يمنع من تمام العلة.

القسم الثالث: مانع يمنع من ابتداء الحكم.

القسم الرابع: مانع يمنع من تمام الحكم.

القسم الخامس: مانع يمنع من لزوم الحكم.

وبينوا ذلك بطريقين: طريق المحسوس، وطريق الشرع.

بيان الموانع بطريق المحسوس:

يَتَبَيَّن هذا كله في مسألة الرمي إلى الهدف، فإن انقطاع الوتر أو انكسار السهم يمنع أصل الفعل الذي هو رمي بعد تمام قصد الرمي إلى مباشرته، واصابة السهم حائطاً أو شجرة تحول بينه وبين إصابة الهدف تمنع تمام العِلَّة بالوصول إلى الهدف.

وتترُّسُ الهدف بترسٍ يجعله أمامه يمنع ابتداء الحكم الذي يكون الرمي لأجله بعد تمام العِلة بالوصول إلى المقصد وهو الجرح والقتل، ومداواته الجراحة بعد ما أصابه حتى اندمل وبرأ يمنع تمام الحكم، وإذا صار به صاحب فراش ثم تطاول حتى أمن الموت منه يمنع لزوم الحكم.

= عائشة رضي الله عنها قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي ﷺ فقالت: إني امرأة استحاض فلا أطهر أفأدع الصلاة قال: «لا إنما ذلك عرق وليس بالحيضة اجتنبي الصلاة أيام محيضك ثم اغتسلي وتوضئي لكل صلاة وإن قطر الدم على الحصير».

هذا في الحِسِّيَّات ، وأما بيانه في الشرعيَّات فكالتالي.

بيـان المـوانـع بطـريـق الحـكميات:

وفي الحكميات: إضافة البيع إلى الحر يمنع انعقاد أصل العِلَّة ، وإضافته إلى مال الغير يمنع انعقاد تمام العلة في حق المالك حتى يتعيَّن جهة البطلان فيه بموته. واشتراط الخيار من المالك لنفسه في البيع يمنع ابتداء الحكم وثبوت خيار الرؤية للمشتري يمنع تمام الحكم حتى لا تتم الصفقه بالقبض معه وثبوت خيار العيب يمنع لزوم الحكم حتى يتمكن من رده بعد تمام الصفقة بالقبض.

الفـرق بيـن تخصيـص العلـة والمنـاقضـة:

والذي جوَّز القول بتخصيص العلة قال[1]: التخصيص غير المناقضة لغة وشرعاً وفقهاً وإجماعاً:

أما من حيث اللغة: فلأن النقض إبطال فعل سبق بفعل نشأ بعده كنقض البنيان.

والتخصيص: بيان أن المخصوص لم يدخل في الجملة فكيف يكون نقضـاً؟. ألا تـرى أن ضد النقض البنـاء والتأليف ، وضـد الخصوص العموم.

وأمـا مـن حـيث الشـرع:

فالتخصيص جائـز في النصوص الشرعيـة من الكتاب والسنـة ، والتناقض لا يجوز فيهما بحال.

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/٢٠٨.

وأمـا مـن حـيث الإجمـاع:

فالقياس الشرعي يترك العمل به في بعض المواضع بالنص أو الاجماع أو الضرورة.

وذلك يكون تخصيصاً لا مناقضة، ولهذا بقي ذلك القياس موجباً للعمل في غير ذلك الموضع، والقياس المنتقض فاسد لا يجوز العمل به في موضع.

وأمـا مـن حـيث المعقـول:

فإن المعلل متى ذكر وصفاً صالحاً وادعى أن الحكم متعلّق بذلك الوصف، فيورد عليه فصل يوجد فيه ذلك الوصف ويكون الحكم بخلافه، فإنه يحتمل أن يكون ذلك لفساد في أصل عِلّته، ويحتمل أن يكون ذلك لمانع منع ثبوت الحكم.

ألا ترى أن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامي ثم يمتنع وجوب الزكاة بعد وجوده لمانع، وهو انعدام حصول النماء بمضي الحول، ولم يكن ذلك دليل فساد السبب اهـ.

هذا بيان أهل الطرد المجوِّزين لتخصيص العِلّة المسْتَنْبَطة، وإليك بيان العلماء في ذلك.

بيـانُ آراء العلمـاء فـي تخصيـص العِلّـة المستنبطـة

اختلف العلماء في جواز تخصيص العلة المستنبطة على مذهبين:

المـذهب الأول:

ذهب القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي والشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الرازي وأكثر العراقيين إلى جواز تخصيص العِلّة المستَنْبَطة،

وإليه ذهب الإمام مالك وأحمد بن حنبل رحمهما الله وعامة المعتزلة.

حجة أصحاب المذهب الأول:

أن العِلَّة الشرعية أمارة على الحكم وليست موجبةً بنفسها، وتخلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها أمارة، لأن الشرط في الأمارة غلبة وجود الحكم عند وجودها، كفاكهة الشتاء: أمارة على نزول المطر، وقد يتخلف المطر مع وجود فاكهة الشتاء في بعض الأحيان، وذلك لا يدل على أنها ليست بأمارة.

المذهب الثاني:

ذهب عامة الحنفية من متقدِّمين ومتأخِّرين إلى أنه لا يجوز تخصيص العِلَّة المستنبطة، وهو أظهر قول الشافعي رحمه الله.

وهو مختار شمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام البزدوي والمصنف الاخسيكتي رحمهم الله.

حجة أصحاب المذهب الثاني:

أن وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضة، وتفسد العلة به، لأن عِلَلَ الشرع أمارات وأدلة على الأحكام، فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف أن هذا الوصف دليل على هذا الحكم أينما وجد، فإذا خلي الدليل عن المدلول كان مناقضة، ثم إن العلة المستنبطة معنى شرعي، والتخصيص من سمات الألفاظ لا المعاني فلا يجوز تخصيص العلة. وجوازه أصل كبير من أصول المعتزلة بنوا عليه كثيراً من فروعهم الفقهية، والقول به يؤدي إلى تصويب كل مجتهد في اجتهاده.

ثم الاستحسان لَيْسَ مِن باب خُصوصِ العِللَ ، لأنَّ الوصْفَ لَمْ يُجْعلْ عِلَّة في مقَابلَةِ النصِّ والإجماع والضرورة ،

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: وزعم بعض أصحابنا أن التخصيص في العلل الشرعية جائز ، وأنه غير مخالف لطريق السلف ولا لمذهب أهل السنة ، وذلك خطأ عظيم من قائله ، فإن مذهب من هو مرضي من سلفنا أنه لا يجوز التخصيص في العلل الشرعية ، ومن جوز ذلك فهو مخالف لأهل السنة مائل إلى أقاويل المعتزلة في أصولهم اهـ.

ولاشك أن القول به قول بعصمة المجتهدين عن الخطأ وهذا فاسد ، لأن فيه تنزل الاجتهاد منزلة النص من حيث العصمة ، ووجوب علم اليقين بالاجتهاد ، وفيه أيضاً القول بوجوب الأصلح للعباد.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[2]: وفيه من وجه آخر قول بالمنزلة بين المنزلتين ، وبالخلود في النار لأصحاب الكبائر إذا ماتوا قبل التوبة.

فهذا معنى قولنا: إن في القول بجواز تخصيص العلة ميلاً إلى أصول المعتزلة من وجوه اهـ.

(ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل) أي أن الاستحسان ليس بدليل مخصص للقياس كما ظن البعض ، بل انتفى حكم القياس لانتفاء العلة الحقيقية ، ويظهر ذلك عند معارضة القياس للاستحسان ، فلم يبق للقياس معنى ، لأن دليل الاستحسان إن كان نصاً ، فلا اعتبار للقياس في مقابلته إذ من شرط صحته عدم النص ، وإن كان دليل الاستحسان إجماعاً

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٢١٢.
(٢) المرجع السابق.

لأن في الضَّرورة إجماعاً والاجماع مثلُ الكِتاب والسُّنَّة ، وكذا إذا عَارضهُ استحسَان أوجبَ عَدَمَهُ فصار عَدمُ الحُكمِ لعدمِ العِلَّة لا لمانعٍ مع قيامِ العِلَّة ، وكذا تقول في سائرِ العِللَ المؤثرة.

فكذلك ، لأن الاجماع مثل النص في إيجاب الحكم ابتداءً.

وكذا إن كان الاستحسان بالضرورة ، لانعقاد الاجماع في موضع الضرورة ، فصار دليل الاستحسان بالضرورة هو الاجماع ، ولا اعتبار للقياس في مقابلة الاجماع (لأن الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والاجماع والضرورة ، لأن في الضرورة إجماعاً) كما ذكرنا (والاجماع مثل الكتاب والسنة) أي في القطعية والاستدلال لا في المرتبة (وكذا إذا عارضه استحسان) أي قياس خفي (أوجب عدمه) لأن الاستحسان أقوى من القياس الجليّ وأرجح منه نظراً إلى قوة أثره ، فكان المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم (فصار عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة) فلم يكن الاستحسان من باب تخصيص العلة.

(وكذا تقول في سائر العلل المؤثرة) إذا تخلف الحكم عنها في بعض المواضع فنضيف عدم الحكم إلى عدم العلة لا إلى المانع.

بيـانـه:

أن الموجب للزكاة شرعاً هو النصاب النامي الحولي الثابت بقوله عليه الصلاة والسلام «لا زكاة في مالٍ حتى يحُولَ عَلَيْه الحوْلُ»[1] والمراد منه نفي الوجوب ، ومعلوم أن العلل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها عند أهل السنـة والجماعة بل بجعل الشرع إياها موجبة على ما عرف أن

---

(١) أخرجه أبو داود برقم (١٥٧٣) من حديث علي رضي الله عنه في كتاب الزكاة باب زكاة السائمة ، وابن ماجه برقم (١٧٩٢) من حديث عائشة رضي الله عنها في الزكاة باب من استفاد مالاً ، وانظر نصب الراية ٢/ ٣٢٨ ـ ٣٣٠.

. . . .

الموجب هو الله تعالى والاضافة إلى العلة إنما تكون لبيان أن الشرع جعلها موجبة تيسيراً علينا ، فإذا كانت كذلك عرفنا أن عند انعدم هذا الوصف ينعدم الحكم لانعدام العلة الموجبة ، والحكم كما ينعدم بانعدام كلِّية الوصف ينعدم بزيادة وصف أو نقصان وصف فأهل الطرد يُسمُّون هذا المعنى المغيرِّ للحكم مانعاً مخصصاً ، ويقولون انعدام الحكم مع بقاء العلة لوجود مانع ، وذلك تخصيص كالنص العام يلحقه خصوص فيبقى نصاً موجباً فيما وراء موضع الخصوص.

ونحن نقول: انعدام الحكم لانعدام العلة بوجود ما يُغيرِّها.

مثـالـه:

«ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا» ، فإن ثبوت الحرمة في الأصل باعتبار الولد الذي يتخلق من الماءين فتصير بواسطة الولد أمهاتها وبناتها في حقها كآبائها وأبنائها ، ثم الوطء في محل الحرث سبب لحصول هذا الولد فيقام مقامه ويلزم على هذا أن لا تتعدى الحرمة إلى الأخوات والعمات والخالات من الجانبين فمن يقول بتخصيص العلة يقول: امتنع ثبوت الحكم مع قيام العلة في هذه المواضع للنص أو الإجماع ، ونحن نقول: إنما انعدم الحكم لانعدام العلة ، لأن في النص الموجب لحرمة المصاهرة ذكر الامهات والبنات والآباء والابناء خاصة ، فامتداد الحرمة إلى الأخوات والعمات والخالات يكون تغييراً وإثباتاً لحرمة أخرى ، لأن المقصود غير الممدود وإنما يعلل المنصوص ، ولا يجوز تبديل المنصوص بالتعليل.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: فكان انعدام الحكم في هذه المواضع لانعدام العلة لا لمانع مع قيام العلة اهـ.

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٢١٥.

وبيَانُ ذلك في قولنا: في النَّائِم إذا صُبَّ المَاءُ في حَلْقِهِ ، إنَّه يَفْسُدُ صَوْمُهُ لِفواتِ رُكْنِ الصَّومِ ، وَيَلْزمُ عَلَيْهِ الناسي ، فمَنْ أجَازَ خصُوصَ العِللِ قالَ: امتنعَ حُكمُ هذا التعليل ثمَّ لِمانعٍ وهُوَ الأثَرُ وقلنا نحن: انعَدَمَ لعَدَمِ العِلَّة ، لأن فَعْلَ الناسي مَنسوبٌ إلى صاحب الشرع فسَقَطَ عنه حُكْمُ معْنى الجنَايةِ ، فصارَ الفِعْل عَفواً ، فبقيَ الصوم لِبقاءِ ركنِهِ لا لمانعٍ مع فوات رُكنِهِ ، فَالَّذي جُعِلَ

(وبيان ذلك) أي ما ذكر من أن انعدام الحكم لانعدام العلة الحقيقية عندنا (في قولنا: في النائم إذا صُبَّ الماء في حلقه) حالة الاكراه وهو ذاكر لصومه (إنه يفسد صومه) عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله خلافاً لزفر رحمه الله (لفوات ركن الصوم) وهو الامساك ، والعبادة لا تتأدىٰ بدون ركنها وهذا تعليل بوصف مؤثر (ويلزم عليه الناسي) في فساد الصوم. (فمن أجاز خصوص العلل قال: امتنع حكم هذا التعليل) في الناسي (ثمَّ لمانع وهو الأثر) وهو قول النبي ﷺ لمن أكل ناسياً «تم على صومِك إنما أطعَمك الله وسَقَاك»[1].

(وقلنا نحن انعدم) الحكم في الناسي (لانعدام العلة) حكماً(لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع) وهو النبي ﷺ فيما أوحي إليه من الحكم (فسقط عنه حكم معنى الجناية) أي فسقط اعتبار الفساد لهذا (فصار الفعل عفواً) أي صار أكله كلا أكل لنسبتّه إلى صاحب الشرع (فبقي الصوم لبقاء ركنه) حكماً ، في الناسي بخلاف النائم ، فإن الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف إلى العباد فيبقى معتبراً مفوتاً ركن الصوم (فالذي جعل

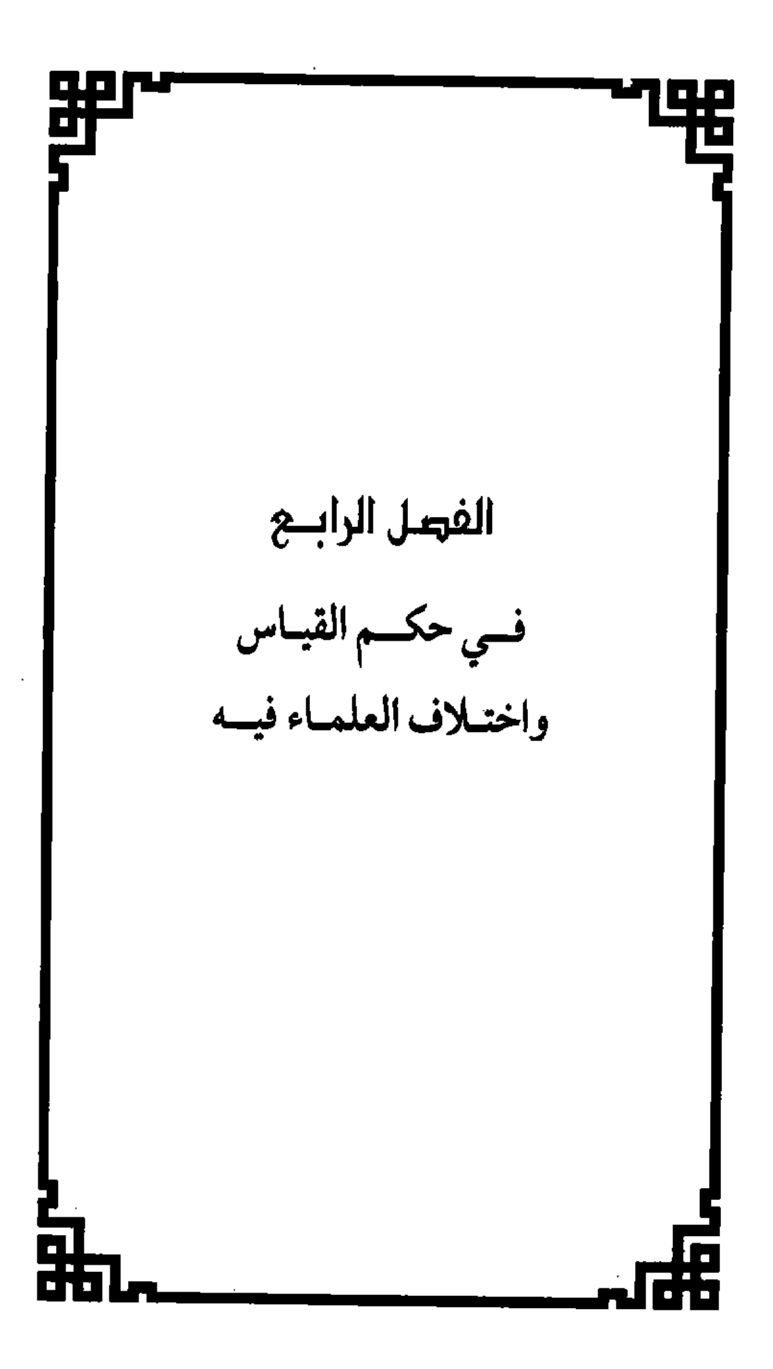
---

(١) تقدم تخريجه.

عندهم دليلَ الخصوص ، جَعْلناهُ دَليلَ العَدَم ، فهذا أصل هذا الفَصْلِ ، فاحفْظهُ واحكمْه ، فَفِيه فِقْه كثيرُ ومَخْلَصٌ كَبير.

عندهم دليل الخصوص ، جعلناه دليل العدم ، هذا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير ومخلص كبير) لأن عمدة الفقه معرفة دليل الخصوص ، والعلة وإن كانت مؤثرة ففيها احتمال تطرق الخطأ وهي محتملة للعدم حكماً ، فإذا ورد ما يغيرها جعلناها في حكم العدم في ذلك الموضع فقط ، وليس هذا من باب التخصيص ولا التناقض في شيء كما توهم.

* * *



الفصل الرابع

في حكم القياس
واختلاف العلماء فيه

الفصل الرابع
حكم القياس

وأمَّا حكمُه : فتَعْدِيَـة حُكْـمِ النَّصِّ إلى مَّا لاَ نَصَّ فِيهِ ليثْبُتَ فيهِ بغالب الرأيِ على احتمال الخطأ ، والتعّدية حُكْمٌ لازمٌ للتعليلِ عِندنا ،

الفصل الرابع
حكم القياس

اختلف العلماء في حكم القياس على مذهبين :

المذهب الأول :

ذهب الحنفية إلى أن حكم القياس التعدية قال المصنف رحمه الله (وأما حكمه : فتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه) أي إثبات مثل حكم المنصوص عليه في محل لا نص فيه ، وزاد القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي رحمه الله . «والإجماع» :

حجة أصحاب المذهب الأول :

ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله : (ليثبت فيه)الحكم (بغالب الرأي على احتمال الخطأ) لأنه لا دليل فوق الرأي ، إذ من شرط صحّة القياس عدم دليل آخر فوقه (والتعدية حكم لازم) أي واجب (للتعليل عندنا) فلو خلى تعليل عن تعدية لكان باطلاً ، لأنهما بمنزلة المترادفين ، فضلاً عن أن التعدية هي ثمرة التعليل ونتاجه .

وعند الشافعي [رضي الله عنه] هُو صَحيح بـدونِ التعدِيـةِ حَتى جـوَّز التعليلَ بالثمينة.

وأحتـجَّ بـأنَّ هَـذا

المـذهب الثـانـي:

ذهب الشافعية إلى أن حكم القياس: تعلق الحكم بالمنصوص عليه، أما التعدية فأمر جائز وليس بواجب، حتى يكون التعليل بدونها صحيحاً قال المصنف رحمه الله (وعند الشافعي رضي الله عنه هو صحيح بدون التعدية حتى جوّز التعليل بالثمنية) في حرمة الربا في النقدين مع أنه وصف قاصر على النقدين غير متعدٍ عنهما.

أقول: اتفق أهل الأصول على أن تعدية العلة شرط صحة القياس واتفقوا أيضاً على صحة التعليل بالعلة القاصرة المنصوص عليها بالكتاب أو السنة أو الإجماع ولو لم يتعدَّ حكمها واختلفوا في صحة التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربا في النقدين بعلة «الثمينة».

فذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي وعامة المتأخرين كالقاضي الإمام أبي زيد الدبوسي ومن تابعه إلى فسادها، وهو قول بعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه، وأبي عبد الله البصري من المتكلمين.

وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين، والإمام الشافعي رضي الله عنه وعامة الحنفية والإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه والقاضي أبو بكر الباقلاني وعبد الجبار من المعتزلة وأبو الحسن البصري إلى صحتها، وهو مذهب مشايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله.

حجـة الـشـافعـي رضي الله عنـه:

(وأحتج) الإمام الشافعي رضي الله عنه (بأن هذا) أي الرأي المستنبط

لمَّـا كـانَ من جنس الحُجَـج وَجَـبَ أَنْ يتعلَّـقَ بـه الايجـابُ كسَـائر الحُجج ، ألاَ يرى أنَّ دَلاَلَة كَـوْنِ الوَصْفِ عِلَّـةً لا يقتَـضِي تَعْدِيـةً بل يُـعْرفُ ذلكَ بمعْنى في الوَصْفِ.

من الكتاب والسنة (من جنس الحجج وجب أن يتعلق به الايجاب) مطلقاً سواء تعدى إلى محل آخر غير المنصوص عليه أو لم يتعدّ ، وتتلخص حجته بأمرين.

١ ـ اعتبار العلة المستنبطة من النص بالعلة المنصوص عليها في الشرع: فكما أن الحكم هناك يتعلق بالعلة وتكون علة صحيحة بدون التعدية فكذلك هنا (ألا يرى أن دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعدية بل يعرف ذلك بمعنى الوصف) كدلالة التمييز بين هذا الوصف المدعىٰ عليته وبين سائر الأوصاف وأعني بدلالة التمييز «التأثير» عند الحنفية ، و«الاخالة» مع المناسبة عند الشافعي رضي الله عنه.

٢ ـ اعتبار العلل الشرعية بالعلل العقلية: فكما أن الوجود في العلل العقلية يتعلق بما هو علة له ، فوجوب العمل في العلل الشرعية يتعلق بالعلة ، ويكون هو الحكم المطلوب بها دون التعدية ألا ترى أن الأسباب الموجبة للحدود والكفارات جعلت سبباً شرعاً ليتعلق الحكم بها بالنص من غير تعدية إلى محل آخر ، فكذلك العلل الشرعية يتعلق الحكم بها في المنصوص تعدَّى بها إلى محل آخر أو لم يتعدَّ.

وبناءً على ما ذكر من صحة التعليل بالعلة القاصرة عند الشافعية يجوز التعليل بعلة الثمينة في الربا ولو كانت قاصرة على النقدين إذ غير الحجرين لم يخلق ثمناً كما قال الإمام الشافعي رضي الله عنه.

ألا ترى أن «الحكم» وهو حرمة الربا لا تتعدى إلى غير النقدين كالحديد والنحاس والقصدير وبقية المعادن الأخرى كما هو مذهب

وَوَجْـهُ قولنا: أَنَّ دلَيلَ الشَّرعِ لابـدَّ أنْ يُوجِبَ عِلماً أو عَمَـلاً ، وهَذا لا يُـوجِبُ عِلماً بلا خِلافٍ ، ولا يُوجِبُ عَمَلاً في المنصُوصِ عَلَيْهِ ، لأنَّـه ثابِتٌ بِالنَّصِّ.

والنَّصُّ فَوقَ التَّعْليلِ ، فلا يَصحُّ قَطْعُه عَنْهُ بِه ، فَلَمْ يَبْقَ للتَّعليلِ حُكْمٌ سوى التَّعْدِيةِ

الشافعي رضي الله عنه. لما ذكرنا من أنها علة قاصرة مستنبطة يجوز التعليل بها للفائدة الفقهية عنده ولو لم يتعدَّ حكمها إلى غير المضروب.

حجـة الحنفيـة:

كما قال المصنف رحمه الله (ووجه قولنا: أن دليل الشرع لابد أن يوجب علماً أو عملاً وهذا) أي التعليل بوصف لا يتعدى (لا يوجب علماً بلا خلاف) ، لأن التعليل بما لا يتعدى عبث واشتغال بمالا يفيد ، إذ الفائدة العلمية الفقهية إنما تكون بالتعدية ، والتعليل بالعلة القاصرة المستنبطة لا تعدية فيها فلا يجوز التعليل بها ، (و) أيضاً التعليل بها (لا يوجب عملاً في المنصوص عليه لأنه) أي لأن الحكم المنصوص عليه (ثابت) وجوبه (بالنص) مضاف إليه لا إلى العلة ، والعلة إنما جعلت موجبة للحكم عند عدم النص بإجماع الصحابة رضي الله عنهم وعلماء المسلمين ، فلو جوزنا التعليل يصير الحكم مضافاً إلى العلة لا إلى النص ، وهذا إبطال للنص وخرق للاجماع فلا يجوز.

(والنص فوق التعليل) في الرتبة (فلا يصح قطعه عنه به) أي فلا يصح العدول عن النص إلى التعليل في إيجاب الحكم ، لأنه عدول عن أقوى الحجتين إلى أضعفها مع إمكان العمل بالأقوى (فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية) إلى فرع هو نظيره ، فإذا خلى التعليل عن التعدية كان باطلاً.

فإنْ قيلَ: التعليلُ بما لا يتعدَّى يُفيدُ اختصَاصَ حُكمِ النصِّ بهِ.

قلنـا: هذا يَحصُـلُ بِتـركِ التعليل، علـى أنَّ التعليـلَ بمـا لا يتعـدَّى لا يمْنَـعُ التَّعْليلَ بما يتعدَّى، فتبْـطُل هَـذه الفائِـدَةُ.

(فإن قيل). هذا إيراد من قبل الشافعية على الحنفية.

مفـاده: أن ما ذكرتم من كون الفائدة الفقهية منحصرة في التعدية غير صحيح، لأن (التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص حكم النص به) إي بالنص.

(قلنا): (هذا) أي اختصاص حكم النص بالنص (يحصل بترك التعليل)، لأنه كان ثابتاً قبل التعليل، لأن النص لا يدل بصيغته إلا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه، وإنما يتعمم حكم النص بالتعليل، فإذا ترك التعليل يبقى على ما كان قبل التعليل من الاختصاص.

(على أن التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فتبطل هذه الفائدة) هذا دليل آخر للحنفية على بطلان فائدة الاختصاص التي أثبتها الشافعية.

بيـانـه:

أنه إذا اجتمع في مورد النص وصفان أحدهما قاصر والآخر متعدٍ، وغلب على ظن المجتهد أن الوصف القاصر علة للحكم، هل يمتنع التعليل بالوصف المتعدي أو لا، فعند الشافعي رضي الله عنه يمتنع، وعند الحنفية لا يمتنع.

حجـة الحنفيـة:

أنَّ غلبة ظن المجتهد بعلِّية الوصف القاصر لا اعتبار لها، فإنها مجرد وهم لا غلبة ظن، فيجب التعليل بالوصف المتعدي حينئذٍ، لأنه أقرب

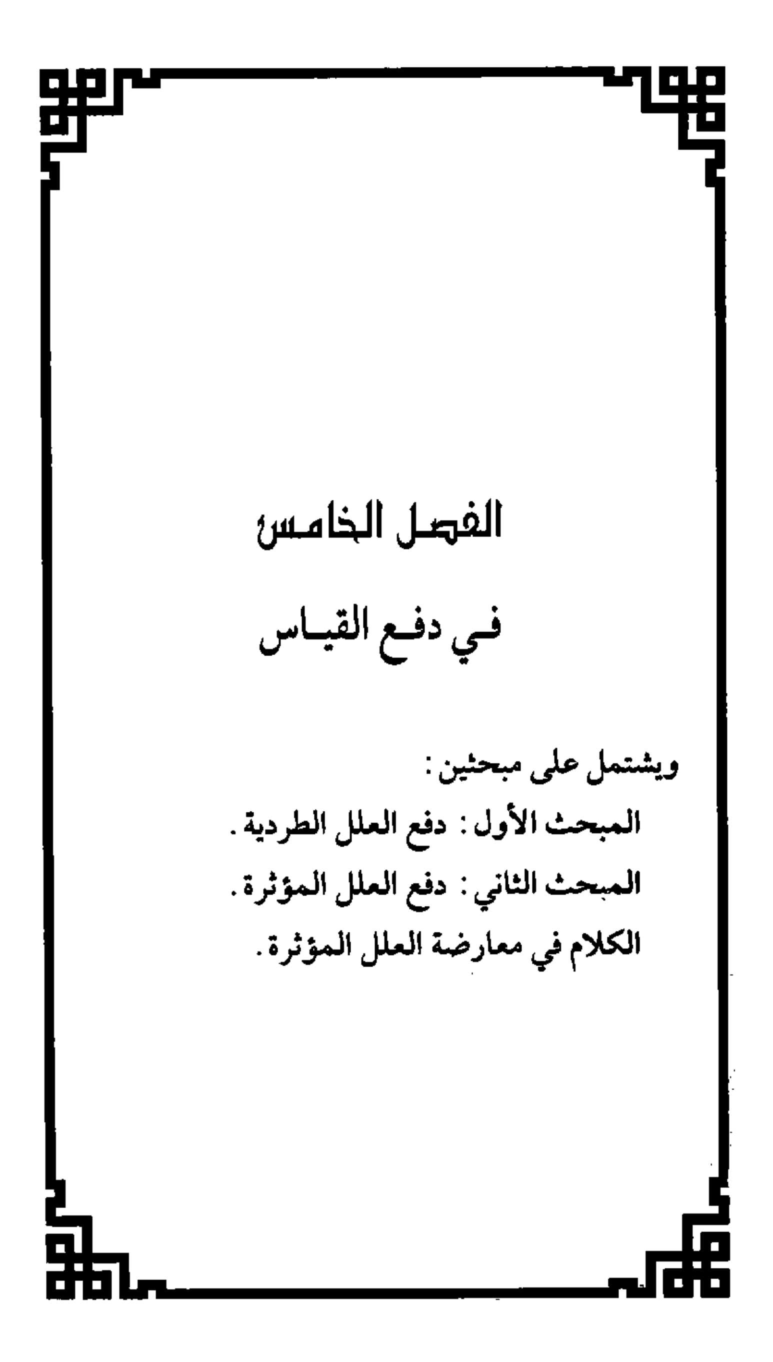
فَتبطُـلُ هَـذِهِ الفَـائِـدَةِ.

إلى اعتبار المأمور به من غير المتعدي ، ثم إن غلبة ظن المجتهد بعلّية الوصف القاصر لا تعارض علّية الوصف المتعدي المؤثر لأنها دونه ، فيتقدم الوصف المتعدي المؤثر على الوصف القاصر ، وتبطل فائدة الاختصاص بالوصف القاصر المدعى علّيته وهو معنى قول المصنف رحمه الله (فتبطل هذه الفائدة).

حجة الشافعية:

كما تقدم.

* * *



الفصل الخامس

في دفع القياس

ويشتمل على مبحثين :

المبحث الأول : دفع العلل الطردية .

المبحث الثاني : دفع العلل المؤثرة .

الكلام في معارضة العلل المؤثرة .

الـفصل الخـامـس
فـي دفـع القيـاس

وأمَّـا دَفْعُـهُ فنقُـولُ:

العِلَلُ قِسْمان: طَـرْدِيَّـةٌ، وَمُـؤَثِّـرةٌ،

الـفـصل الخـامـس
فـي دفــع الـقيـاس

(وأما دفعه) أي دفع الاعتراضات الواردة على العلل في القياس والجواب عنها.

(فنقول: العلل قسمان: طردية ومؤثرة): أما العلة الطردية: فهي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجوداً من غير نظر إلى ثبوت أثره في موضع بنص أو إجماع.

آراء العلمـاء في الاحتجـاج بالطـرد:

ذهب عامة أهل النظر إلى الاحتجاج بالطرد، وأن وجود الحكم عند وجود الوصف، وعدمه عند عدمه ودورانه معه دليل على صلاح هذا الوصف للعلِّية من غير أي اعتبار آخر.

حجـة أهـل النظـر:

احتج أهل النظر إلى ما ذهبوا إليه من أن كل وصف يوجد الحكم عند

وجوده فإنه وصف صالح لأن يكون عِلَّة.

وقالوا[1]: إن علل الشرع أمارات للأحكام وليست على نهج العلل العقلية وأمارة الشيء ما يكون موجوداً عند وجوده، وكما يجوز إثبات أحكام الشرع بعين النص من غير أن يعقل فيه المعنى على أن يجعل اسم النص أمارة ذلك الحكم يجوز إثبات الحكم بوصف ثابت باسم النص من غير أن يعقل فيه المعنى اهـ.

على أن يكون ذلك الوصف علة للحكم. فإن للشرع ولاية شرع الأحكام كيف يشاء، ففي اشتراط كون المعنى معقولاً فيما هو أمارة حكم الشرع إثبات نوع حجر لا يجوز القول به أصلاً.

وذهب جمهور الفقهاء والمحققون من العلماء إلى عدم الاحتجاج بالطرد لفساده وعدم تأثيره ومناسبته للحكم.

وقالوا: لم يرد عن أحد من الصحابة أو أحد من الأئمة المجتهدين رضي الله عنهم أجمعين أنه تمسك به، ولو كان صحيحاً لما عطَّلوه.

حجـة الجمهـور:

احتج جمهور الفقهاء والمحققون إلى ما ذهبوا إليه من عدم الاحتجاج بالطرد بحجتين:

الحجـة الأولـى:

أن التعليل بالقياس إنما يكون لاثبات الحكم في الفرع وهذا أمر قد اختص به الفقهاء، وبهذا عرفنا أن اختصاصهم بذلك لم يكن إلا لمعنى

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ١٧٨.

والمؤثرة ، وعلى كُلٍّ واحِـدٍ من القِسْمَين ضَـرْبٌ من الـدَّفْعِ .

معقول في الوصف الذي هو علة ، ولا يمكن الوقوف عليه إلا بالتأمل من طريق الفقه غير الطرد .

الحجـة الثـانيـة :

أن الظواهر الدالة على جواز العمل بالقياس بالاتفاق لا تدل على أن كل وصف من الأوصاف صالح للعلية ، بل إنما تدل على وصف من الأوصاف قد ابتلينا بطلبه حين أمرنا بالاعتبار ، ولابد لهذا من دلالة التمييز من بين سائر الأوصاف ليوقف عليه ، ودلالة التمييز لا تكون إلا بمعنى معقول ، والمعنى المعقول هو «التأثير» في الوصف لا الاطراد .

(و) أما العلة (المؤثرة) «فهي التي ثبت تأثيرها بنص أو إجماع في جنس الحكم المعلل به» وهي معتبرة شرعاً ، ويمكن أن يقال عنها أيضاً «هي اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه» (وعلى كل واحد من القسمين) «الطردية والمؤثرة» (ضرب من الدفع) أي دفع الاعتراضات الواردة عليها كما أشرنا إليه في أول البحث وإليك بيانه :

* * *

المبحث الأول

دفع العلل الطردية

وَأَمَّا وَجْهُ دَفْعِ العِلَلَ الطَّرْدِيَّةِ فأَرْبَعَةٌ:
القوْلُ بِمُوجَبَ العِلَّةِ، ثم المُمانَعَة، ثم فَسادُ الوَضْعِ، ثَم المُنَاقَضةُ.

المبحث الأول

دفع العلل الطردية

اعلم أن الاحتجاج بالعلل الطردية لمّا شاع بين الجدليين، ومال إليه عامة أهل النظر، وجب دفعه بالطرق التي تلجيء أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير.

(وأما وجه دفع العلل الطردية فأربعة:) على الترتيب.

الأول: (القول بموجب العلة) وسيأتي بيانه (ثم).

الثاني: (الممانعة ثم).

الثالث: (فساد الوضع ثم).

الرابع: (المناقضة).

ولا يخفى أن هذا التقديم والترتيب بين هذه الأربعة لمناسبة بينها كما سنبيِّنه إن شاء الله تعالى.

القـول بمـوجَـب العِـلّـة

أمّا القَوْلُ بمُوجَبِ العِلَّةِ: فالتزام ما يَلْزَمُه المعَلّل بتعليلِه ، وذلك مِثل قولِهم في صَومِ رمَضان: إنّـه صَوْمُ فرضٍ فلا يتـأدّى إلاّ بتعْيين النـيّـة كالقضاء ، فيُقال لهُمْ: عِنْدنا لا يتأدّى إلاّ بتعيين النِيّـةِ ، وإنّما نُجوِّزهُ باطْلاقِ النّـيّـةِ على أنّـه تَعْيين.

فقد قدم القول بموجب العلة على غيره ، لأنه يرفع الخلاف عما أوجبته علة المستدل.

ثم قدم الممانعة على فساد الوضع والمناقضة ، لأنها أساس المناظرة ، ولأن النزاع فيها أقل بالنسبة إلى ما دونها، ثم قدم فساد الوضع على المناقضة ، لأنه أقوى في الدفع كما سيأتي بيانه.

القـول بمـوجب العـلـة

(أماالقول بموجب العلة: فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله) أي قبول السائل ما أوجبه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود.

وقال عامة الأصوليين: القول بموجب العلة «هو تسليم ما اتخذه المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه» (وذلك مثل قولهم) أي أهل الطرد (في صوم رمضان: إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية كالقضاء ، فيقال لهم: عندنا) أي الفقهاء (لا يتأدى إلا بتعيين النية وإنما نجوّزه باطلاق النية على أنه تعيين) أي بعد ما ذكر أن التعيين واجب والتزمنا به تبيَّن أن التعيين ليس محل النزاع ، بل النزاع في أن الاطلاق فيه تعيين أم لا ، فعند الفقهاء الاطلاق تعيين في المتعيين ، لانفراد صوم رمضان بالشرعية في هذا الوقت دون غيره وعدم المزاحم ، فصار إطلاق النية فيه بمنزلة ما لو نوى ، فينصرف مطلق الاسم إليه.

وَأَمَّا المُمَانَـعَـةُ : فَهِـيَ أَرْبَعَـةٌ .
مُمانَـعَةٌ فـي نفْسِ الوَصْـفِ .

الفـرق بيـن صـوم رمضـان وصـوم القضـاء :

والفرق بينهما بالنسبة للتعيين أنَّ تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله ، أما القضاء فإنما يتعين بالشروع بتعيين العبد فافترقا .

وعنـد أهـل الطـرد :

ليس إطلاق النية في صوم رمضان بتعيين لعدم وجود القصد إلى الوصف كما في الصلاة .

الممـانعـة

الممانعة : «هي امتناع السائل عن قبول ما أوجبه المجيب من غير دليل» فهي أساس المناظرة وهي كالخصومات في الدعاوى ، فإن المعلل يدعي على السائل لزوم ما رام إثباته عليه ، والسائل مدعي عليه ، فكان سبيله الانكار ودفع الدعوى عن نفسه ، والأصل في الإنكار الممانعة ولا ينبغي للسائل أن ينتقل إلى غيرها إلا عند الضرورة ، وهي تلجيء أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير ، لأن السائل لما لم يسلم ما ذكره المعلل من غير إقامة دليل ، ولا دليل يقبله إلا بيان التأثير اضطر المجيب إلى بيانه ليمكنه الإلزام على الخصم ، وهي على أقسام كما ذكره المصنف رحمه الله بقوله (وأما الممانعة فهي أربعة) أقسام :

الـقسم الأول : (ممـانعـة فـي نفـس الـوصـف) أي فـي نفـس العلـة :

وذلك بأن يقول السائل للمعلل: لا أسلم أن الوصف الذي تدعية علة موجود في المتنازع فيه.

مثالها:

قول من قال في مسألة الأكل والشرب الكفارة عقوبة متعلقة بالجماع، فلا تجب في الأكل والشرب كحد الزنا.

الجواب: لا نسلّم تعلقها بالجماع فحسب بل هي متعلقة بالفطر أيضاً على وجه يكون جناية متكاملة.

الفرق بين الممانعة في نفس الوصف، وبين الممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف

يفرق بينهما على الشكل التالي:

وهو أن تقول: إن الممانعة في نفس الوصف «هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الأصل» فهي مختصه بالفرع أما الممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف «فهي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الأصل» وهي مختصه بالأصل.

وقد يتطرق إلى خيال الناظر عدم التفرقة بينهما فيظن أن الممانعة في نفس الوصف هي الممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف.

مثاله:

كما يقال كفارة الإفطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالأكل أو الشرب كحد الزنا.

فيقال: لا نسلّم أنها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الإفطار.

فالأصل: حد الزنا.

والفرع: كفارة الصوم.

والحكم: عدم الوجوب بالأكل أو الشرب.

والوصف: العقوبة المتعلقة بالجماع.

وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم، فظهر فساد ما يقال: إن هذا منع لنسبة الحكم إلى الوصف، بمعنى أن وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالإفطار.

(و) القسم الثاني:

ممانعة (في صلاحية الوصف للحكم)، وذلك بأن يقول السائل بعد تسليم وجود الوصف المدعى عِلِّيته، لا أسلم أن الوصف صالح للعِلِّية، والمراد بصلاح الوصف ههنا في باب المناظرة، صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتأثير، غير المراد من صلاحه فيما تقدم في باب القياس إذ المراد به هناك: صلاحه للعمل به، وذلك بموافقته للعلل المنقولة عن النبي ﷺ والسلف الصالح ومناسبته للحكم، وأهل الطرد يوافقوننا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون غيره. فكانت هذه الممانعة في الحقيقة ممانعة في التأثير.

مثالها:

قول الفقهاء لأهل الطرد في تعليلهم لاثبات ولاية الأب بوصف البكارة باعتبار أنها جاهلة بأمر النكاح لعدم الممارسة:

لا نسلّم أن وصف البكارة صالح لهذا الحكم، وهو «إثبات الولاية»، لأنه يظهر له تأثير في موضع آخر سوى محل النزاع «وهي الصغيرة الثيب» وإنما تصح هذه الممانعة، لأن الوصف بنفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة ما لم يظهر تأثيره في إيجاب الحكم.

وَفِي نَـفْسِ الحُكْـمِ. وفِي نِسْبَـتِـهِ إلى الوَصْـفِ.

(و) القسم الثالث:

ممانعة (في نفس الحكم) أي ممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف وذلك بأن يقول السائل بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعِلِّية: لا أسلّم أن الحكم ثابت.

مثالها:

قول أهل الطرد في تعليلهم لمسح الرأس بأنه «ركن» في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الأعضاء في الوضوء.

الجواب: لا نُسَلِّم أن التثليث هو السنة في الأصل بل السنة فيه «التكميل بعد الاتمام» أي إكمال الفرض في محله بالزيادة على القدر المفروض من جنسه، كما في أركان الصلاة، إلا أن الفرض في الوضوء هو الغسل، أي غسل الأعضاء لما يستغرق محله، فيصار إلى التكرار ضرورة، والفرض في مسح الرأس لم يستغرق محله فأمكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه، فلا يُصار إلى التكرار لعدم الضرورة.

فيتحصل مما ذكر: أنَّ التكرار مشروع لغيره، وهو تحصيل الإكمال به لا بعينه فإذا حصل الإكمال بدونه فلا فائدة فيه.

(و) القسم الرابع:

ممانعة (في نسبته إلى الوصف) أي ممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف وذلك بأن يقول السائل بعد تسليم وجود الوصف وصلاحيته للعِلِّية ووجود الحكم: لا أسلّم أنَّ الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز أن يكون ثابتاً بوصف آخر.

مثـالهـا :

قول أهل النظر في تعليلهم بأن الأخ لا يعتق على أخيه عند الدخول في ملكه ، أي بمجرد الشراء ، لعدم البعضية كابن العم .

الجـواب: لا نسلّم أن حكم الأصل ، وهو عدم العتق في ابن العم ثابت لعدم البعضيَّة ، بل لبعد القرابة وعدم المحرميَّة .

فإن عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز أن توجد علة أخرى للعتق ، بل إنما لم يعتق ابن العم بمجرد الشراء لعدم القرابة المحرمية كما ذكرنا .

ثم إن أهل الطرد يضيفون الحكم إلى الوصف من غير دليل سوى الاطراد ، وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف ويعدم عند عدمه ، وهذا غير كافٍ في صحة الاضافة ، لاحتمال أن يكون الوجود بطريق الاتفاق أوالصدفة ، وكذلك العدم عند العدم لا يصلح للاضافة ، لأن العدم ليس بشيء فلابد إذن من دليل يعقل يوجب نسبة الحكم إلى الوصف ، فمتى أضاف المعلِّل الحكم إلى الوصف كان من حق السائل مطالبة المعلل بالدليل على نسبة الحكم إلى الوصف المدّعى عِلِّيته ، وهذه الممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف مختصه بالأصل .

فإن قال المعلل : لا أعرف في الأصل معنى أخر سوى ماذكرته قال السائل هذا جهل منك فلا يصلح حجة على غيرك .

على أن السائل إنْ سَلَّم أنَّه ليس في الأصل معنى آخر ، لايسلّم أن الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالإجماع أو بالنص .

. . . .

وقد ذكر الإمام الغزالي رضي الله عنه في باب المناظرة[١]: أن المستدل أي المعلل إن كان مجتهداً يجب عليه العمل بما ظهر عنده متى عجز عن إبراز غيره ، وإن كان مناظراً يكفيه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في استخراج الوصف فإن شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني ، وإن اطلعت على غيره فعليك التنبيه حتى انظر فيه.

فإن قال: أي السائل ـ لا يلزمني ذلك ولا أظهره وإن كنتُ أعرفه فهذا عناد ويحرُم ، وصاحبه إما كاذب أو فاسق بكتمان حكم مَّست الحاجة إلى اظهاره ، ومثل هذا الجدل حرام وليس من الدين اهـ.

* * *

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ١٩٩ نقلاً عن الغزالي.

فسَاد الـوضـع

وأَمَّـا فَسَـادُ الـوَضْـعِ :

فساد الوضع

(وأما فساد الوضع):

(فـ) «هو أن يترتب على العِلَّة نقيض ما تقتضيه».

وقيل فيه «هو عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم».

وقيل فيه أيضاً «هو أن لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم» وذلك كتلقي التضيق من التوسيع، والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس.

وفساد الوضع يفسد القاعدة التي بنى عليها المجيب كلامه أصلاً، فإنه بعد ظهوره لا وجه له سوى الانتقال إلى علة أخرى، هذا إذا كانت العلة طردية، أما إذا كانت مؤثرة فقد قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله عنها[1]: وأما فساد الوضع فهو اعتراض فاسد على العلة المؤثرة لأنه دعوى لا يمكن تصحيحها فإن تأثير العلة إنما يثبت بدليل موجب للحكم كما بيّنا ومعلوم أنه لا يجوز دعوى فساد الوضع في الكتاب والسنة والإجماع اهـ.

ففساد الوضع في العلل الطردية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة، وإنه مقدّم على النقض، لأنه فوق المنافضة في الدفع، ولأنه يفسد قاعدة المجيب كما ذكرنا.

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٢٣٣.

فَمِثْلُ تَعْليلِهِم لإيجابِ الفُرقَةِ بإسلامِ أَحَدِ الزَّوجَيْن. وَلإبْقاءِ النِّكَاحِ معَ ارْتِدادِ أَحَدِهما ،

وهو يلجيء صاحب الطرد الرجوع عن الطرد إلى بيان الملائمة والتأثير في القياس وبيان الجمع بين الفرع والأصل فإن تيسر له ذلك كان به وإلا صار منقطعاً.

مثاله:

(مثل تعليلهم) أي أصحاب الشافعي رضي الله عنه (لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين) فإنهم جعلوا نفس الإسلام عِلَّة لإيجاب الفرقة في غير المدخول بها حيث قالوا: إسلام أحدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة من غير توقف على قضاء القاضي ، وعلى انقضاء العدة كردة أحدهما.

صورة المسألة:

زوجان ذمِّيان أسلم أحدهما قبل الدخول.

فعند الشافعية: بانت في الحال ، وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة أقراء فقد جعلوا الإسلام علة لايجاب الفرقة كما ذكرنا.

وعند الحنفية: يعرض الإسلام على الآخر ، فإن أسلم فهي له ، وإن أبىٰ يفرق بينهما في الحال ، سواء كان بعد الدخول أو قبله.

(و) مثل تعليلهم أي الشافعية (لابقاء النكاح مع ارتداد أحدهما) إلى انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا:

هذه فرقة وجبت بسبب طارىء على النكاح غير مناف إياه ، فوجب أن يتأجل إلى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق.

صورة المسألة:

زوجان مسلمان ارتد أحدهما قبل الدخول.

فإنَّـه فَاسِـدٌ في الوَضْـع . لأنَّ الإسْـلام لا يَـصْلُحُ قاطِعـاً للحقـوقِ ، والـردَّةُ لا تَـصْلُحُ عَـفْواً.

فعند الشافعية: بانت في الحال ، وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء فقد جعلوا الردة علة لبقاء النكاح بعد الدخول إلى أن تنتهي العدة.

وعند الحنفية: تبين في الحال ، سواء كان قبل الدخول أو بعده. ثم اعلم أن الإمام الشافعي رضي الله عنه لا يقول: إن علة بقاء النكاح هي الارتداء بل يقول: إن الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعاً للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه أما أصحاب الإمام الشافعي رضي الله عنه (فإنهم أوجبوا الفرقة بنفس الإسلام في المسألة الأولى ، وحكموا ببقاء النكاح مع الردة في المسألة الثانية (فـ) نقول في الجواب عن المسألتين (إنه) أي تعليل الشافعية (فاسد في الوضع) فإن إضافة الحكم وهو ثبوت الفرقة إلى إسلام أحد الزوجين في المسألة الأولى غير جائز ، (لأن الإسلام) شرع عاصماً للحقوق والأملاك فـ(لا يصلح قاطعاً للحقوق).

وفي المسألة الثانية: السبب الحادث والطارىء هو «الارتداد» وهو منافٍ للنكاح ، لأنه يبطل عصمة النفس والمال جميعاً على ما عرف ، والنكـاح مبني على العصمـة ، وإذا كـان كذلك كان التعليـل لابقاء النكـاح إلى انقضاء العـدة في المدخـول بهـا بعـد تحقق الارتداد فاسداً في وضعـه ، لأنـه تعليل لابقـاء الشيء مع ما ينافيه ، ولو أبقينـا النكاح مع الردة التي هي منافية له لـزم أن تجعل الردة عفواً أو في حكم العدم كأكل الناسي في رمضان (والردة لا تصلح عفواً) لكونها في غاية القبح وكماله.

المُنـاقَضـة

وَأَمَّا المُنَاقَضةُ: فَمثلُ قَوْلِهم في الوضُوء والتَّيمم إنَّهما طَهارتان فَكَيْفَ

ثم إن فساد الوضع نوعان:

النـوع الأول:

أن يأتـي القيـاس علـى خـلاف مقتـضى الأدلـة من الكتـاب والسنـة والاجماع.

النـوع الثـانـي:

أن يكون الوصف مشعراً بخلاف الحكم الذي ربط به.

ولا خفاء أن المسألتين المذكورتين هما من النوع الثاني لأن إسلام أحد الزوجين يشعر بعدم إيجاب التفريق لما أن الإسلام عاصم للحقوق لا مهدر لها، وهذا وجه المناسبة بينهما وإن ارتداد أحد الزوجين في المسألة الثانية يشعر بعدم بقاء النكاح لما بين الارتداد والتفريق من مناسبة.

المنـاقضـة

(وَأَمَّا المناقضة فـ) هي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عِلّيته) سواء كان لمانع أو غير مانع، وهي تلجىء أصحاب الطرد إلى القول بتأثير العلة والعدول عن ظاهر الطرد إلى بيان المعنى الفقهي بعد ورود صورة النقض عليهم من قبل السائل.

مثـالهـا:

(مثل قولهم) أي أصحاب الشافعي رضي الله عنه فيما عللوا به من اشتراط النية (في الوضوء والتيمم إنهما طهارتان) لأجل الصلاة (فكيف

افْـتَرَقَا فِي النِّـيَّـةِ وهَو ينتقضُ بِغَسْلِ الثَوب والبَـدَنِ عَن النجـاسةِ ، فيضطَّرُ إلى بَيـانِ وَجْهِ المسألةِ ، وهو أنَّ الوضوء تطهيرُ حُكْميُّ ، لأنَّـه لا يُـعْقَل في المحلِ نجـاسةٌ ، فكـان كالتيمم في شرط النِّـيَّـة ليتحقق التعبُّـد بخلافِ غَسْلِ الثْوبِ النَّـجس.

افترقا في النية) استفهام بمعنى الانكار ، (وهو) أي هذا التعليل (ينتقض) بصورة (غسل الثوب والبدن عن النجاسة) الحقيقية ، فإنه طهارة للصلاة ولا يشترط فيه النية ، فيضطر المجيب عند ذلك (إلى بيان وجه الفرق الذي يندفع به النقض في (المسألة: وهو أن الوضوء تطهير حكمي) تعبدي ، (لأنه لا يعقل في المحل نجاسة) وإذا ثبت أنه تعبدي (فكان كالتيمم في شرط النية لتحقق التعبد ، إلا أن معنى التعبد في التيمم في الآلة ، وفي الوضوء في المحل ، فيشترط النية في الوضوء كما في التيمم تحقيقاً لمعنى التعبد ، إذ العبادة لا تتأدى بدون النية (بخلاف غسل الثوب النجس) لأنه معقول المعنى ، إذ المقصود فيه إزالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية.

نقول: الفرق ثابت بين الطهارتين «الوضوء والتيمم» فوجب أن يفترقا في اشتراط النية ، فالماء في التطهير أي في الوضوء عامل بطبعه ومزيل بوضعه ، لأنه خلق طهوراً في الأصل قال تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [1] ، والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره ، أو هو مبالغة في صفة الطهارة.

وعلى كل حال فالماء يعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في الازالة من غير قصد ، فكان غسل محل الوضوء مثل غسل محل النجاسة

---

(١) سورة الفرقان آية /٤٨/.

فهذه الوجُوهُ تُلجيءُ أصحابَ الطَّردِ إلى القَوْلِ بالتَّأثِيرِ .

في عدم الإفتقار إلى النية ، بخلاف التراب في التيمم ، فإنه ملوث بطبعه ، فكان إثبات التطهير به غير معقول المعنى ، فافتقر إلى النية ليصير مطهراً ، وبعدما صار مطهراً بالنية صار بمنزلة الماء ، أما قبل ذلك فإن المفارقة ثابتة بينهما في صفة الطهورية للآلة .

(فهذه الوجوه) التي ذكرت مع بيانها (تلجيء أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير) والإعراض عن استعمال الطرد ، لأنه لا يغني عنهم شيئاً .

* * *

المبحث الثاني
دفع العلل المؤثرة

وأمَّا العِللُ المؤثِّرةُ: فليسَ للسائِل فيها بَعدَ المُمانَعةِ إلاَّ المُعَارَضَة ، لأَنَّها لا تَحْتَمِلُ المَنَاقَضَةَ وفسَادَ الوضْعِ بَعْدَ ما ظَهَرَ أثَرُها بالِكتاب والسنَّة والإجْماع.

المبحث الثاني
دَفَعُ العِلَل المؤثِّرة

العلل المؤثرة: هي التي ثبت تأثيرها بالكتاب أو السُّنة أو الاجماع والثابت بهذه الأدلة لا يحتمل أن يكون فاسداً في وضعه كما أنه لا يحتمل المناقضة الحقيقية ، لأن التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه إلى صاحب الشرع وهو منزه عنهما أما التعارض الصوري فلا يبطل الدليل بل يقرره ، ويلزم منه نسبة الجهل إلينا لا إلى صاحب الشرع ، فنجهل ما هو علة الحكم حقيقة كما أننا نجهل الناسخ من المنسوخ عند عدم التاريخ وهذا جائز في حقنا وهذا معنى قول المصنف رحمه الله (وأما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة ، لأنها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعدما ظهر أثرها بالكتاب والسنة والاجماع).

فالاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منها ما هو صحيح ومنها ما هو فاسد فالاعتراضات الفاسدة أربعة أقسام:

لِكنَّـهُ إذا تُـصُوِّرَ مُـنَـاقَـضَةٌ يَـجبُ دَفْـعُـهُ فـي وُجُـوهٍ أَرْبَـعَـةٍ :

القسم الأول: المناقضة.

القسم الثاني: فساد الوضع.

القسم الثالث: وجود الحكم مع عدم العلة.

القسم الرابع: المفارقة بين الأصل والفرع.

والاعتراضات الصحيحة أربعة أقسام:

القسم الأول: الممانعة.

القسم الثاني: القلب المبطل.

القسم الثالث: العكس الكاسر.

القسم الرابع: المعارضة بعلّة أخرى.

وسيأتي بسط الكلام في ذلك كله إن شاء الله تعالى.

أما النقض الحقيقي فإنه لا يرد على العلل التي ثبت تأثيرها شرعاً، لأن التأثير لا يتبين إلا بدليل الكتاب أو السنة أوالاجماع كما قلنا، وهذه الأدلة لا تناقض فيها، فإن أحكام الشرع تدور عليها ولا تناقض في أحكام الشرع (لكنه إذا تصور مناقضة) أي إذا ورد على العلة المؤثرة نقض صوري لا حقيقي (يجب دفعه في وجوه أربعة:) أي بطرق أربعة، بخلاف العلة الطرديةحيث لا يمكن دفع النقض الوارد عليها، لأن النقض يبطلها حقيقة، فلا بقاء للطرد بعد ورود النقض وأما فساد الوضع، فهو اعتراض فاسد على العلة المؤثرة، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في

أصوله[1]: أنه دعوى لا يمكن تصحيحها ، فإن تأثير العلة إنما يثبت بدليل موجب للحكم كما بيّنا ، ومعلوم أنه لا يجوز دعوى فساد الوضع في الكتاب والسنة والاجماع اهـ.

وأما وجود الحكم مع عدم العلة ، فإن الحكم يجوز أن يثبت بعلل شتى ، لأن ثبوته بعلة لا ينافي كونه ثابتاً بعلة أخرى ؛ ألا ترى أن الملك إن لم يكن ثابتاً بطريق الشراء فإنه يثبت بطريق الهبة أو الارث أو الصدقة ، فلا يكون انعدام العلة وهي الشراء دليلاً على انعدام الحكم وهو الملك وانعدام الحكم عند انعدام العلة لا يكون دليلاً على فساد الوضع أي فساد العلة.

وكذلك يجوز أن يكون الأصل معلولاً بِعلَّتين ، يتعدى الحكم باحداهما إلى فروع ، وبالاخرى إلى فروع أخر ، فلا يكون انعدام العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابت بالعلة الأخرى دليل فساد العلة ، لأن ما ثبت تأثيره شرعاً لا يتطرق إليه فساد الوضع بحال.

وأما المفارقة بين الأصل والفرع على وجه الاعتراض على العِلل المؤثرة فهي مجادلة لا فائدة فيها.

بيـانـه:

أن يسلك السائل «المعترض» في طريق الاعتراض مسلك ذكر وصف آخر لا يوجد ذلك في الفرع ، ولا يُعدّ هذا اعتراضاً على العلة ، لأننا ذكرنا قبل قليل أن الحكم في الأصل يجوز أن يكون معلولاً بعلتين ، ثم يتعدى الحكم إلى بعض الفروع بإحدى العلتين دون الأخرى ، فانعدام

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٢٣٣.

كما تَـقُولُ في الخارجِ النَّجس مِن غيْر السَّبيلَيْن : إنَّـه نَجَسٌ خارجٌ مِنَ بَدَن الإنسانِ فكان حَدَثاً كالبَوْل ، فيورِدُ

الوصف في الفرع الذي يروم السائل به الفرق لا يدل على صحة الاعتراض ، وإن سلّم للسائل أنَّ الوصف الذي أتى به علة لاثبات الحكم في الأصل فذلك لا يمنع المعلل من أن يعدي حكم الأصل إلى الفرع بالوصف الذي يدعيه أنه علة للحكم ، ولا يعدُّ هذا قدحاً في تعليل المعلل ، وما لا يكون قدحاً في كلام المعلل فاشتغال السائل به يكون اشتغالاً بما لا يُفيد.

وقد ظن بعض العلماء أن المفارقة من المفاقهة ، نعم هي مفاقهة لكن ليس في كل موضع ، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[١] : وإنما المفاقهة في الممانعة حتى يتبَّين المجيب أي المعلل تأثير علَّته فالفقه حكمة باطنة ، وما يكون مؤثراً في إثبات الحكم شرعاً فهو الحكمة الباطنة والمطالبة به تكون مفاقهة ، فأما الاعراض عنه والاشتغال بالفرق يكون قبولاً لما فيه احتمال أن لا يكون حجة لاثبات الحكم ، واشتغالاً بإثبات الحكم بما ليس بحجة أصلاً في موضع النزاع وهو عدم العلة ، فتبيَّن أن هذا ليس من المفاقهة في شيء والله أعلم اهـ.

وأما تعليل المعلل بالعلة المؤثرة ، وكيفية ورود النقض الصوري على علته وبيان طرق دفعه فمثاله :

(كما تقول في الخارج النجس من غير السبيلين) كالدم والقيح (إنه نجس خارج من بدن الإنسان فكان حدثاً) ناقضاً للطهارة (كالبول ، فيورد

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٢٣٤ ، ٢٣٥ .

عَلَيْهِ ما إذا لَمْ يَسِلْ عَنْ مَوضعهِ فندفعُـهُ أولاً بالوَصْفِ وهُو أنَّـه ليس بخارجٍ، لأنَّ تحت كل جِلْدَةٍ رطوبةً ، وفي كُلِّ عِرقٍ دَماً فإذا زالت الجِلْدَةَ كانَ ظاهراً لا خارجاً.

ثمَّ بالمعنى الثابت بالوَصْفِ دِلالةً ،

عليه) صورة (ما إذا) خرج و(لم يسل عن موضعه) فلا تنتقض طهارته (فندفعه) بأحد طرق أربعة وهي :

١ ـ الدفع بالوصف .

٢ ـ الدفع بمعنى الوصف .

٣ ـ الدفع بالحكم .

٤ ـ الدفع بالغرض .

أولاً : الدفع بالوصف :

وذلك بأن يقول المعلل : ما ذكرته علة ليس موجوداً في صورة النقض فتخلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة .

بيانه :

كما ذكره المصنف رحمه الله (وهو أنه) أي الدم الذي لم يسل (ليس بخارج ، لأنَّ تحت كل جلدة رطوبة ، وفي كل عرق دماً فإذا زالت الجلدة كان ظاهراً لا خارجاً) فلم توجد العلة التي توجب نقض الطهارة فاندفع هذا الاعتراض بعدم وجود الوصف في صورة النقض .

ثانياً : (ثم) ندفعه (بالمعنى الثابت بالوصف دلالة) أي بدلالة التأثير

وهُو وَجْوبُ غسْلِ ذلك الموضِعِ للتطْهير فيه ، فصارَ الوصفُ حُجةً من حيثُ إنَّ وجوبَ التطهير في البدن باعتبار ما يكونُ فيهُ لا يحتملُ الوصَفَ بالتجزيء ، وهناك لمَ يجِبْ غَسْلُ ذَلك الموضع فانعَدمَ الحُكْمُ لانْعـدِامِ العِلَّـةِ ، فَيـوردُ عَلَيهِ صاحبُ الجـرح السـائل فنْدفعُه بالحُكْمِ بِبيَانِ أنَّـه حَدَثٌ مَوجبُ بَعْد خروُج الوَقْتِ.

وذلك بأن يقول المعلل: ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو «التأثير» موجوداً في صورة النقض ، فلا يكون الوصف بدونه علةً وإذا لم يكن علة لم يكن نقضاً.

بيـانـه:

أن الخارج النجس إنما صار حدثاً باعتبار أنه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع فوجب تطهيره أي تطهير ذلك الموضع ، ولا يتم ذلك إلا بالغسل كما قال المصنف رحمه الله (وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير فيه ، فصار الوصف حجة من حيث إن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتجزيء) فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الأربعة كما في البول.

(وهناك) أي في الدفع بالوصف (لم يجب غسل ذلك الموضع) لعدم خروج النجاسة (فانعدم الحكم) وهو وجوب التطهير (لعدم العلة) الحقيقية وهي الخروج (فيورد عليه صاحب الجرح السائل) أي المعذور (فندفعه بالحكم).

ثـالثـاً: الـدفـع بـالحكـم:

وذلك بأن يقول المعلل: ليس الحكم المطلوب بالوصف مستخلفاً عن الوصف ، بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضاً ، (بيانه: أنه) أي الجرح السائل (حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت)

وَبالغَرَضِ: فَإنَ غَرَضَنَا التَسَّويَـةُ بين الدَّم والبَوْلِ ، وذَلِك حَدَثٌ فإذا لَزِمَ صارَ عَفْواً لِقيامِ وَقتِ الصَّلاةِ فكذلك هُنا.

أي لا نسلم أنه ليس بحدث ، بل هو حدث ولكن تأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف ، وهذا يلزمه الطهارة لصلاة أخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فإنه ليس بحدث بالاجماع.

أقول: هذا النوع من الدفع إنما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فأما عند من يأباه فلا يستقيم هذا الدفع على مذهبه.

رابعاً: الدفع بالغرض:

(و) ندفعه (بالغرض) المطلوب بالتعليل (فإن غرضنا التسوية) في المعنى الموجب للحكم بين الأصل والفرع أي (بين الدم والبول) فالبول أصل والدم فرع (وذلك) أي البول (حدث ، فإذا لزم) أي دام (صار عفواً لقيام وقت الصلاة) فإنه مخاطب بالأداء فيلزم أن يكون قادراً عليه ، ولا قدرة إلا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة ، (فكذلك هنا) أي في الخارج من غير السبيلين ، إذ لو لم يجعل عفواً كالخارج من السبيلين للزم مخالفة الفرع للأصل ، وهذا لا يجوز فثبتت التسوية بينهما فانتفى النقض.

معارضـة العلـل المؤثـرة

وأمَّا المعَارضَـةُ: فهيَ نَوْعَـان ، مُعَارَضـةٌ فيها مناقضَـةٌ ، وَمَعَارَضَةٌ خَالِصَةٌ.

معـارضـة العِـلـل المـؤثـــرة

المعارضة: «هي تسليم المعترض دلالة ماذكره المستدل من الوصف على مطلوبه ، وإنشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه».

وقيل: «هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل» وهي مقبولة عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين ، وزعم بعض الجدليين أنها غير مقبولة من السائل ، لأنه ينتهض حينئذ مستدلاً وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض.

حجـة الجمهـور:

أن المعارضة اعتراض على العلة فتكون مقبولة كالممانعة ، وذلك لأنَّ العلة التي تمسك بها المجيب لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة ، بدليل: أن القرآن إنما صار حجة عند السلامة من المعارضة وبدليل: أن المعتمد في القياس قوة الظن ، فإذا تعارض الدليلان يفوت به قوة الظن ، ويخرج كل واحد منهما حينئذ من أن يكون حجة إلى أن يترجح أحدهما ، فكانت المعارضة بيان أن ما ذكره المستدل ليس بعلة فيكون اعتراضاً صحيحاً.

أنـواع المعـارضـة:

(وأما المعارضة فهي نوعان:

معارضة فيها مناقضة ، ومعارضة خالصة) لا مناقضة فيها وإليك بيان النوعين بالتفصيل:

المعـارضَـة التـي فيهـا منـاقَضــة

أمَّا المَعارَضَـةُ التي فيها مُناقَضَـةٌ «فَالقَّـلْبُ» وهو نَـوْعان:

أحَدُهُمـا: قلْبُ العِـلَّة حُكْمـاً والحُكْـمُ عِلَّـةً، وهُـوَ مأخـوذٌ مِن قَلْبِ الإنَـاء.

المعـارضـة التـي فيهـا منـاقضـة

«وهي التي تتضمن إبطال تعليل المعلل».

وجعلت هذه المعارضة متضمنة لتضمنها المناقضة، وقد فسرها المصنف رحمه الله «بالقلب» فقال (أما المعارضة التي فيها مناقضة «فالقلب») وهو يستعمل لغة لمعنيين:

أحدهما: أن يجعل أسفل الشيء أعلاه، وأَعلاه أَسفله كقلب الكوز.

والثاني: أن يجعل باطن الشيء ظاهراً، وظاهره باطناً، كقلب الثوب وكلاهما يرجع إلى معنى واحد، «وهو تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها».

واصطلاحاً: «هو تغيير التعليل للهيئة التي كان عليها».

(وهو نوعان):

(أحدهما: قلب العلة حكماً والحكم علة، وهو مأخوذ من قلب الاناء) كما ذكرنا.

صـورتـه:

أن يعلل المستدل «بالحكم» وذلك بأن يجعل حكماً في الأصل علة لحكم أخر فيه ثم يعدِّيه إلى الفرع، أما إذا علل بوصف محض فلا يرد

وَإنَّما يصحُّ هذا فيما يَكُونُ التَّعليلُ بالحُكْم، مِثْل قوْلِهم: الكُفَّارُ جِنْس يُجْلَدُ بِكْرهُم مِائَةً فيُرجَمُ ثَيِّبهم كالمسلمين.

قُلْنا: المسْلمُون، إنَّما يُجْلَدُ بِكرهُم مائةً، لأنَّهُ يُرْجَمُ ثَيِّبهم فلمَّا احْتَمَلَ الانقِلابَ فَسَدَ الأَصْلُ وَبَطلَ القِياسُ.

عليه هذا القلب، لأن الوصف لا يصح حكماً بوجه، ولا يصير الحكم علة له، لأن الوصف سابق على الحكم.

(وإنما يصح هذا) أي القلب (فيما يكون التعليل بالحكم) كما ذكرنا (مثل قولهم) أي بعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه، في أن الإسلام ليس من شرائط الإحصان، فلو زنى الذمي الحر الثيِّب يرجم، قالوا: (الكفار جنس يُجلد بكرهم مائة، فيُرجمُ ثيبهم كالمسلمين) الأحرار منهم. فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم.

(قلنا) نحن الحنفية (المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة، لأنه يرجم ثيبهم لا أنه يرجم ثيبهم؛ لأنه يجلد بكرهم.

فجعلنا ما نصبوه علامة في الأصل، وهو جلد المائة حكماً، وما جعلوه حكماً فيه وهو الرجم للثيب جعلناه علة.

فهذا النوع من القلب معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي أوجبه المعلل؛ وفيه معنى المناقضة؛ لأن ما جعله المعلل علة لما صار حكماً في المقيس عليه بطريق القلب فسد الأصل وهو معنى قول المصنف رحمه الله (فلما احتمل الانقلاب فسد الأصل) فبقي قياسه من غير مقيس عليه (وبطل القياس)؛ لأنه لم يبق إلا

وَالثَّاني : قَلْبُ الوَصْف شَاهِداً على المُعَلل بَعْدَ أَنْ كان شَاهِداً لَهُ وهَو مأخوُذ من قَلْبِ الجراب ، فإنَّه كان ظَهْره إليْكَ فصار وجْهُهُ إليك ، إلاَّ أَنَّه لا يكونُ إلاَّ بوصْفٍ زائدٍ ، فيهِ تغييرُ الأوَّل.

مثالهُ: قولُهم في صَوْم رمَضَان: إنَّه صومُ فرضٍ فلا يتأدَّى إلاَّ بتعْيين النيَّة كصَوْمِ القَضَاء.

قُلْنا: لمَّا كان صَوْماً فرضاً استغْنى عن تَعْيين النيَّة بعد تَعْيينه كصومِ القضاء

قولهم: الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم ، وهذا ليس بحجة ولا مستند له أصلاً.

(والثاني) أي النوع الثاني من القلب التابع للمعارضة التي فيها مناقضة (قلب الوصف شاهداً على المعلل بعد أن كان شاهداً له) فمن حيث كونه معارضة إنه تعليل يوجب خلاف ما أوجبه المعلل ، وفيها مناقضة؛ لأن المطلوب هو الحكم ، والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون متناقضاً في نفسه.

(وهو مأخوذ من قلب الجراب) بطناً لظهر (فإنه كان ظهره إليك فصار وجهه إليك ، إلا أنه لا يكون إلا بوصف زائد فيه تغيير الأول) كما سيتضح لك في المثال الآتي.

(مثاله: قولهم) أي قول بعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه (في صوم رمضان: إنه صوم «فرض» فلا يتأدّى إلا بتعيين النية كصوم القضاء).

(قلنا: لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية «بعد تعيينه» كصوم القضاء) زاد الحنفية في القلب «بعد تعينه» وهذا تفسير لما أبهمه أهل الطرد حين لم يبيّنوا أن فرض رمضان متعيّن في هذا الوقت وهو شهر رمضان

لكِنَّـه إنَّما يتعيَّنُ بَعْد الشروع.
وقَدْ تُـقْلَبُ العِلَّةُ بِوجْهٍ آخَر وهُو ضَعيفٌ.
مِثالُه: قولُهم، هذَه عِبادَةٌ لا يمضي في فاسِدِها فَوجَبَ أَنْ لا تَلزمَ بالشُّروع كالوضُوء، فَيَقالُ لهم: لمَّا كان كذلكَ وجَبَ أنْ يَسْتوي فِيه عَمَلُ الشروُعِ والنَّذر كالوضُوء وهُوَ

لعدم مشروعية غيره فيه، وبيّن الحنفية محل النزاع.

(لكنه) أي صوم القضاء (إنما يتعين بعد الشروع) لعدم تعينه. ثم إن ورود القلب على العلل المؤثرة يدفع ببيان التأثير في العلة، وبعد دفعه يتبيَّن أنه قلب صوري ليس بحقيقي، وهذا إذا كان وروده قبل بيان التأثير في الوصف، أما بعد إبداء التأثير فالاعتراض بالقلب غير صحيح، وإنما يرد حقيقة القلب على العلل الطردية فقط لما قلنا.

قلب التسوية:

(وقد تقلب العلة بوجه آخر وهو ضعيف) أي فاسد، ويسمى هذا النوع من القلب قلب التسوية، وقد اختلفت فيه النظار فذهب بعض من صحح القلب إلى قبول هذا النوع لوجود حد القلب فيه إذا السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهداً عليه شاهداً له فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى السمتدل؛ لأن استواء الشروع والنذر كما في المثال الآتي لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزماً كالنذر، وهو خلاف دعوى المستدل.

قال: أصحاب الشافعي رضي الله عنه (هذه عبادة) أي أن الصوم عبادة (لا يمضي في فاسدها، فوجب أن لا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم: لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه عمل الشروع والنذر كالوضوء وهو)

ضَعيفٌ مِنْ وَجُوهِ القَلْبِ.

لأنَّه لما جَاءَ بحَكْمٍ آخَر ذَهَبَت المُنَاقَضَةُ ، ولأَنَ المقصودَ مِن الكلام مَعْناهُ، والاسْتواءُ مختلفٌ في المعنى، ثُبوتٌ مِن وجْهٍ وسُقُوطٌ مِن وجْهٍ

أي هذا القلب هنا (ضعيف من وجوه القلبِ) كما سيأتي وذهب آخرون إلى أنه لا يقبل لوجهين:

الوجه الأول: أنَّ السائل وإن علق بالوصف المذكور حكم الاستواء ، لكن المقصود شيء آخر يختلف معنى الاستواء فيه بالنسبة إلى الفرع والأصل ، فإن استواء النذر والشروع في الأصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالتزام؛ فإنه لا أثر للنذر ولا للشروع في إيجاب الوضوء ، واستواؤهما في الفرع وهو صوم النفل باعتبار الإلزام ، وكون الشروع ملزماً ليس بموجود في الأصل وهو «الوضوء» بل هو غير ملزم فيه فإثبات كونه ملزماً في النفل بالقياس على الوضوء لا يكون إلا مثل إثبات الحرمة في الفرع بالقياس على الحل من حيث المعنى.

بيان ضعف هذا الوجه وهو قلب التسوية من وجوه القلب كما ذكره المصنف رحمه الله بقوله:

أولاً: (لأنه لما جاء بحكم آخر) ليس بناقض للحكم الأول (ذهبت المناقضة)؛ لأن المستدل لم ينف التسوية ليكون إثباتها مناقضاً لمدعاه.

ثانياً: (ولأن المقصود من الكلام معناه) فإنَّ ما لا معنى له من الألفاظ ليس بكلام ، والسائل وإن علق بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود شيء آخر يختلف معنى الاستواء فيه بالنسبة إلى الفرع والأصل وهو معنى قول المصنف رحمه الله (والاستواء مختلف في المعنى ، ثبوت من وجه ، وسقوط من وجه).

على التضَاد ، وذلك مُبْطِلٌ للقِياس.

بيـانـه:

أنَّ استواء النذر والشروع في «الأصل» وهو الوضوء باعتبار عدم الإلزام كما ذكرنا في حجة المانعين لصحة هذا القلب. فإنه لا أثر للنذر ولا للشروع في إيجاب الوضوء بالإجماع.

واستواؤهما في «الفرع» وهو صوم النفل باعتبار الإلزام فالمعنيان مختلفان (على) وجه (التضاد، وذلك) التنافي واختلاف المعنى في الأصل (مبطل للقياس) ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] في تعليل البطلان: لأن القياس «هو إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر ، ويستحيل أن يتعدى من الأصل إلى الفرع حكم لا يوجد في الأصل فكان هذا نظير إثبات الحرمة في الفرع بالقياس على الحل من حيث المعنى ، وإنما يستقيم هذا التعليل إذا كان الاستواء بنفسه مقصوداً ، وذلك ليس بمقصود ا هـ.

الـوجـه الثـانـي: أنَّ الحكم الذي ذكره السائل مجمل لا يصح من السائل إلا بطريق الابتداء إذ الاستواء يحتمل المساواة في الإلزام والمساواة في السقوط ولا يمكنه البيان إلا بكلام مبتدأ بأن يثبت التسوية بين الشروع والنذر في الإلزام وليس إلى السائل ذلك.

والحكم الذي ذكره المستدل مفسر ، والمجمل لا يصلح معارضاً للمفسر لثبوت الاحتمال في المجمل وانتفائه عن المفسر.

* * *

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ١٠٣/٤ .

المُعَـارَضَــةُ الخـالِصَــة

وَأَمَّا المُعَارَضَةُ الخَالِصَةُ فَنوعَان:
أَحَدُهُما: في حُكْمِ الفَرْعِ

المعـارضـة الخـالصـة

المعارضة الخالصة: «وهي المعارضَة السالمة عن معنى المناقضة والإبطال».

أنـواع المعـارضــة الخـالصــة:

(وأما المعارضة الخالصة فنوعان:

أحدهما:) معارضة (في حكم الفرع).

وذلك بأن يذكر السائل عِلة أخرى توجب خلاف ما توجبه علة المستدل من غير زيادة وتغيير في ذلك المحل بعينه، فيقع به محض المقابلة من غير تعرض لإبطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما إلا بترجيح إحدى العلتين على الأخرى، فإذا ترجحت إحداهما على الأخرى وجب العمل بالراجحة حينئذ.

مثـالهـا:

قول أصحاب الشافعي رضي الله عنه في تثليث المسح: المسح ركن في الوضوء فَيُسنُّ تثليثُه كالغسل.

فيقال لهم: إنه مسح فلا يُسَنُّ تثليثه كمسح الخف.

وَهُوَ صَحِيحٌ وَالثاني: في عِلَّةِ الأَصْلِ، وذلك بَاطِلٌ، لِعَدمِ حُكْمِهِ ولِفَسادِهِ لو أفادَ تعدِيَةً، لأنَّـه لا اتصالَ لَهُ بموضِعِ النّزاعِ إلاَّ مَنِ حَيثُ إنَّـهُ تنعدِمُ تلك العِلَّة فِيهِ، وعَدَمُ العِلَّةِ لا يوجِبُ عَدَمَ الحُكْمِ.

فهذا الكلام: معارضة خالصة (وهو صحيح) لما فيه من إثبات حكم مخالف للحكم الأول بعلة أخرى في ذلك المحل من غير زيادة وتغيير. ودلالته صريحاً على ما هو المقصود بالمعارضة، وهو إثبات نقيض حكم المعلل بعينه.

(و) النـوع (الثـانـي):

معارضة (في علة الأصل):

وذلك بأن يذكر السائل علة في الأصل لا تتعدى إلى فرع.

(وذلك) أي التعليل بما لا يتعدى (باطل: لعدم حكمه) وهو التعدية وخلوه عن الفائدة، وإذا بطل التعليل بطلت المعارضة به (ولفساده لو أفاد تعدية) سواء تعدى إلى فرع مجمع عليه أو إلى فرع مختلف فيه (لأنه لا اتصال له بموضع النزاع إلا من حيث إنه تنعدم تلك العلة فيه) أي في ذلك الموضع (وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم) ولا يصلح دليلاً عند عدم حجة أخرى، فكيف يصلح دليلاً عند مقابلة حجة؟ وإليك بيان ذلك بالأمثلة:

مثال العلة التي لا تتعدى ومعارضتها.

تعليل المجيب أي المعلل في بيع الحديد بالحديد بأنه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه به متفاضلاً كالذهب والفضة.

عورض: بأن العلة في الأصل وهو «الذهب والفضة» الثمينة دون الوزن وإنها عدمت في الفرع فلا تثبت فيه الحرمة.

. . . .

مثال التعليل بالعلة التي تتعدى إلى فرع مجمع عليه ومعارضتها.

تعليل المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلاً، بأنه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه متفاضلاً كالحنطة والشعير.

عورض: بأن المعنى ليس في الأصل ماذكرت، ولكنه الإقتيات والإدخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع، وهذا المعنى متعد إلى فرع متفق عليه وهو الأرز والبرغل ونحوهما، إذ لا يناقش المجيب السائل «المعترض» فيها قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: لكن المعارضة في هذا الموضع لا تفيد السائل إلا من حيث إنه ليس بموجود في الجص، وقد قلنا: إن عدم العلة لا يصلح دليلاً.

مثال التعليل بالعلة التي تتعدى إلى فرع مختلف فيه ومعارضتها.

كما لو عارضة السائل في المسألة المتقدمة بقوله: ليس المعنى في الأصل ما ذكرت، ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع، فهذا المعنى متعد إلى فرع مختلف فيه وهو «الفواكه» وما دون الكيل.

أقول: هذا النوع من المعارضة الخالصة، وهو المعارضة في علة الأصل غير صحيح؛ لأن الوصف الذي يدعيه السائل متعدياً كان أو غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب.

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في كتابه كشف الأسرار[2]: ومن أهل النظر من أصحابنا من جعل هذه المعارضة حسنة، لا جماع الفقهاء

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ١١٠.

(٢) انظر كشف أسرار البزدوي ٤/ ١١١، ١١٢، ١١٣.

على أن العلة أحدهما ، فصارتا متدافعتين بالإجماع ، فيصير إثبات الأخرى إبطالاً من طريق الضرورة.

الجـواب:

إن الإجماع انعقد على فساد أحدهما لمعنى فيه لا لصحة الآخر كالكيل والطعم والصحيح أحدهما لا غير ، لكن الفساد ليس لصحة الآخر ، لكن لمعنى فيه يفسده فإثبات الفساد لصحة الآخر باطل فبطلت المعارضة ا هـ.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: ثم سياق كلام القاضي الإمام أبي زيد الدبوسي وشمس الأئمة السرخسي رحمهما الله يشير إلى أن الخلاف في القسم الأخير ، وهو المعارضة بمعنى يتعدى إلى فرع مختلف فيه فإنهما ذكرا فساد القسمين الأولين وأقاما الدليل عليه من غير ذكر خلاف ثم قالا: وكذلك ما يتعدى إلى فرع مختلف فيه ، وبينا الخلاف فيه ا هـ.

ثم إن المعارضة في الأصل تسمى «بالفرق» عند الجمهور وهي فاسدة لا تقبل من السائل كما سيأتي.

«الفـرق»

الفرق: «هو نفيّ الحكم عن الفرع لانتفاء العلة».

وذلك بأن يقول السائل للمعلل: لا يلزم مما ذكرت ثبوت الحكم في

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ١١١.

فَكُـلُّ كَلامٍ صَحيح في الأَصْل يُـذْكَرُ على سَبيلِ المُفَارَقَـة نَذْكُـرُهُ على سَبيل المُمَانَـعَـةِ كقولِهِم في إِعتـاقِ الراهِن: إِنَّـهُ تصَّرفٌ يـلاقي حَقَّ المرتِهن بالإِبْطالِ، فكان مَردُوداً كالبْيـعِ،

الفرع لوجود الفرق بينه وبين الأصل، باعتبار أن الحكم في الأصل متعلق بوصف كذا وهو مفقود في الفرع، فهي مفارقة وإن لم يصرح السائل بالفرق بل صرح بالمعارضة وقصد بيان عدم انتهاض الدليل عليه وقال: دليلك إنما كان ينتهض عليَّ لو كان ما ذكرت مستقلاً بالعِلية، وليس كذلك لدلالة الدليل على أنه لا بد من إدراج الوصف الذي يقال في التعليل.

ولما كانت هذه المعارضة مفارقة وهي من الأسئلة الفاسدة التي لا تقبل من السائل مع أنه قد يقع الفرق بمعنى فقهي صحيح في نفسه بيّن المصنف رحمه الله إيراده على وجه يقبل منه فقال: (فكل كلام صحيح في الأصل يذكر على سبيل المفارقة) من أهل الطرد ولا يقبل منهم (نذكره على سبيل الممانعة) ليكون ذلك مفاقهة صحيحة فيقبل.

وذلك (كقولهم) أي أصحاب الشافعي رضي الله عنه (في إعتاق الراهن) أي إذا أعتق الراهن العبد المرهون (إنه تصرف يلاقي حق المرتهن بالإبطال) أي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه (فكان مردوداً كالبيع) أي كما إذا باع الراهن المرهون بغير إذن المرتهن فقد عللوا في هذه المسألة بأن الاعتاق تصرف من الراهن يبطل حق المرتهن في الرهن بغير إذن المرتهن ورضاه، وهو البيع بالدين عندهم، والحبس الدائم عندنا فكان مردوداً كالبيع بغير إذن المرتهن.

فَيُـقالُ: لَيسَ هذا كَالبَيْع ، لأنَّه يَحْتَملُ الفَسخَ بخلافِ العِتقِ.

والوجُهُ أنْ يقالَ: القِياسُ لِتعدِيَةِ حُكمِ الأصْلِ دونَ تغْييره ، وحُكْمُ الأصلِ وقَفْ ما يَحتملُ الفَسْخَ والرَّدَ ،

ففرق أهل الطرد بين البيع الذي هو الأصل ، وبين الإعتاق الذي هو الفرع كما نقله المصنف رحمه الله عنهم بقوله (فيقال: ليس هذا) أي الإعتاق (كالبيع ؛ لأنه) أي البيع (يحتمل الفسخ) بعد وقوعه فيظهر أثر حق المرتهن في المنع من النفاذ ، فينعقد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه (بخلاف الإعتاق)؛ فإنه لا يحتمل الفسخ بعد ما صدر من الأصل في محله فلا يظهر أثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازماً.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه فسد لصدوره ممن ليس له ولاية الفرق وهو السائل فلم يقبل اهـ.

(والوجه) في إيراده على سبيل الممانعة ليقبل (أن يقال:) والقائل هو السائل: إن (القياس لتعدية حكم الأصل) أي النص (دون تغييره) وأنا لا أسلم وجود هذا الشرط وهو التعدية بدون التغيير في المحل المتنازع فيه.

(و) بيـانـه:

أن (حكم الأصل) وهو البيع (وقفُ) أي توقف (ما يحتمل الفسخ) بعد ثبوته (والرد) في ابتدائه؛ لأن حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من

---

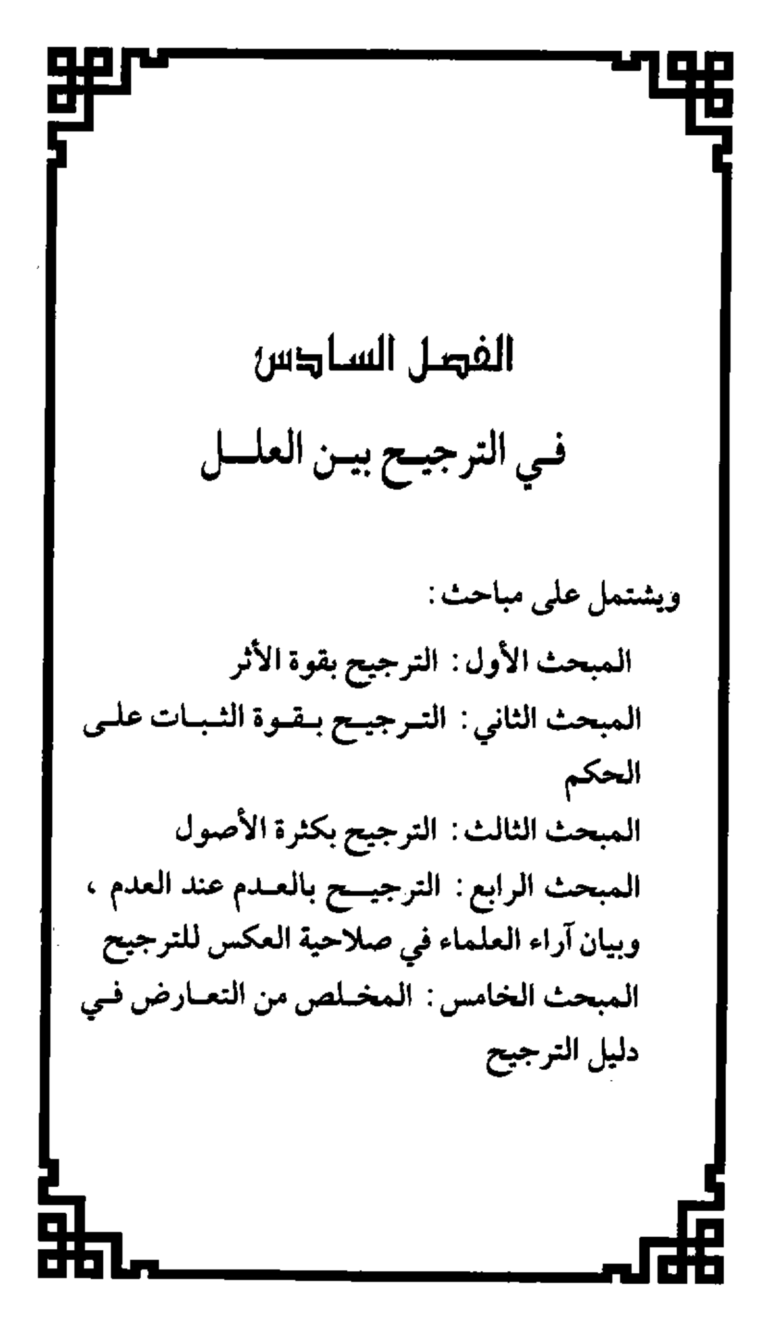
(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ١١٣.

الراهن بالإجماع ، حتى لو تربص إلى أن يذهب حق المرتهن تمَّ البيع[1].

(وإن في الفرع) وهو الاعتاق (يبطل أصلاً ما لا يحتمل الفسخ والرد) أي يلغي من الأصل شيئاً لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتدائه ، فإن العبد لو رد الاعتاق لا يرتد ، ولو أراد هو والمولى أن يفسخاه لا ينفسخ بوجه بخلاف البيع ، وهذا تغيير لحكم الأصل؛ لأن الإبطال من الأصل غير الانعقاد على وجه التوقف ، فإذا ورد هذا الاعتراض على هذا الوجه قبل وإلاَّ فلا لما ذكرنا.

* * *

(١) المرجع السابق نقلاً عن الأسرار للقاضي أبي زيد الدبوسي.



الفصل السادس

في الترجيح بين العلل

ويشتمل على مباحث:

المبحث الأول: الترجيح بقوة الأثر

المبحث الثاني: الترجيح بقوة الثبات على الحكم

المبحث الثالث: الترجيح بكثرة الأصول

المبحث الرابع: الترجيح بالعدم عند العدم، وبيان آراء العلماء في صلاحية العكس للترجيح

المبحث الخامس: المخلص من التعارض في دليل الترجيح

الفصل السادس
في الترجيح بين العِلَل

وإذَا قَامَتْ المُعَارَضَةُ كانَ السَّبيلُ التَّرجِيح.

الفصل السادس
في الترجيح بين العلل

(وإذا قامت المعارضة) أي إذا تحققت المعارضة بأن لم تندفع بطريق من الطرق المذكورة في دفع العلل كالممانعة والقلب وغيرهما (كان السبيل) في دفع المعارضة (الترجيح)؛ فإن لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعاً؛ لأن أسوء أحوال المجيب أن يساويه السائل في الدرجة بإقامة دليل يوجب خلاف ما اقتضاه دليل المجيب.

وإن رجح المجيب عِلَّته فالسائل له أن يعارضه بترجيح عِلَّته ، فإن لم يمكنه ترجيح عِلته لزمه ما ادعاه المجيب؛ لأن العمل بالراجح وإهمال المرجوع واجب عند عامة العلماء.

وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجوز التمسك بالترجيح عند التعارض

. . . .

بل الواجب التوقف والتخيير لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[1].

فقد أمر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار، ولقوله عليه الصلاة والسلام «نحن نحكم بالظاهر»[2] والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر.

حجة عامة العلماء:

احتج أكثر العلماء إلى ما ذهبوا إليه من وجوب العمل بالراجح وترك المرجوح بإجماع الصحابة وبقية السلف الصالح رضي الله عنهم على تقديم بعض الأدلة الظنية على البعض إذا اقترن به ما يقوى على معارضه، قال عبد العزيز البخاري[3] رحمه الله في معرض الاستدلال على مذهب عامة العلماء: فإنهم أي الصحابة رضي الله عنهم قدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانيين على خبر من روى أن الماء من الماء وقدموا أيضاً من رَوَتْ أزواجُه أَنه عليه الصلاة والسلام كان يصبح جنباً وهو صائم على ما روي أبو هريرة عن الفضل بن عباس عن النبي ﷺ ورضي عنهم «مَن أصبحَ جُنباً فلا صيام لَه» اهـ.

ثم إن العقلاء يوجبون العمل بالراجح بعقولهم في الحوادث، والأصل تنزل الأمور الشرعية على وزن الأمور العرفية لكونه أسرع إلى الانقياد، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «ما رآه المسلمون حَسَناً فهو عند الله حَسَن»[4].

---

(١) سورة الحشر آية / ٢/.

(٢) انظر الدرر المنتثرة ص ٥١ والتلخيص الحبير ٤/ ١٩٢.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ١٣٢.

(٤) تقدم تخريجه.

جـواب جمهور العلمـاء علـى حجـة القـائليـن بعـدم وجـوب العمـل بالـراجـح :

١ ـ الجواب عن تمسكهم بالآية :

أن مقتضى الآية : وجوب النظر ، وليس فيها منافاة القول بوجوب العمل بالراجح .

٢ ـ الجواب عن تمسكهم بالحديث :

أن الظاهر هو ما ترجح أحد طرفيه على الآخر . والمرجوح مع الراجح ليس كذلك .

«مـا يقـع بـه التـرجيـح»

والترجيح : إنما يقع بين المظنونين؛ لأن الظنون تتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك في المعلومين ، إذ ليس بعض المعلوم أقوى من البعض الآخر وإن كان بعضها أجلى وأقرب ، ولذلك قال العلماء : إذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح بل المتأخر هو الناسخ للمتقدم إن عرف التاريخ صريحاً أو دلالة وإلاّ وجب المصير إلى دليل آخر ، أو التوقف .

ولا يتصور التعارض في نصين أحدهما معلوم ، والآخر مظنون؛ لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم .

فثبت أن محل الترجيح هو الدلائل ، والأقيسة منها ، فعند تعارضها وجب الترجيح على الأوجه المعتبرة التي سيذكرها المصنف رحمه الله .

* * *

[تـفَسيـرُ التـرجيــح]

وهَو عبارةٌ عن فضلِ أحدِ المثلَين على الآخرِ وصفاً.

[تـفسيـر التـرجيــح]

(و) تفـسيـر التـرجيـح لغـةً:

(هو عبارةٌ عن فَـضْل أحدِ المِثْـلَيْن على الآخرِ وَصْفَـاً) لا أَصْلاً. أَيْ إظْهارُ الزيادَة لأحَدِ المِثلَين على الآخر وصْفاً تابِعاً.

يُـقالُ: أَرْجَحْتَ الوزْنَ: إذا زِدْتَ جَـانِبَ الموْزونِ حتَّى مالَـتْ كِفَّـتُـهُ وَطَفَتْ كِفَّهُ السنجات ميلاً لا يُـبْطِلُ مَعنى الوَزْنِ.

معنـى التـرجيـح:

اعلم أنَّ الترجيح يعتمد على أمرين اثنين:

الأول: المماثلة بين الشيئين.

ثانيـاً: التعارض بين المثلين.

ثم إن الفضل لما كان في أحد المثلين وصفاً لا بد من أن يكون تابعاً؛ لأن الأوصاف اتباع للذوات.

أصـل التـرجيـح:

وأصل الترجيح على هذا التفسير الذي ذكرناه من رجحان الميزان «هو عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة تكون على وجه لا تقوم بها المماثلة ابتداءً، ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصداً في العادة «كالحبة» فإنها لا يعتبر وزنها عادة ولا يفرد لها الوزن في مقابلتها بل يهدر ويجعل كأن لم يكن أما إذا قوبلت عشرة

بعشرة وضمت إلى إحداهما ستة مثلاً لا يسمى ذلك ترجيحاً ، بل يسمى تطفيفاً؛ لأن الستة يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا يهدر.

تفسير الترجيح اصطلاحاً:

وتفسير الترجيح شريعةً كتفسيره لغةً ، «وهو عبارة عن إظهار قوة لأحد الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لا تكون حجة معارضة»[1]

وقيل: الترجيح «أن يكون لأحد الدليلين زيادة قوة مع قيام التعارض ظاهراً» وعبارة الأصوليين «أنه تقوية أحد الطرفين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر».

وفسره بعضهم «بأنه عبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يقوىٰ على معارضه»[2].

بهذا يتبيَّن أن الترجيح في الشرع كالترجيح في اللغة ، من حيث إن ما يقع به الترجيح يكون وصفاً لا أصلاً. قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في كتابه كشف الأسرار[3]: ألا يري أنا جَوَّزْنا فضلاً في الوزن في قضاء الديون بقوله عليه الصلاة والسلام للوزَّان «زِنْ وأرجح فإنَّا معاشر الأنبياء هكذا نَزِن»[4] ولم يجعله ـ أي الفضل ـ هبة ، فإن كان ذلك أكثر مما يقع

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ١٣٤.

(٢) انظر هذه التعريفات للترجيح في عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ١٣٤.

(٣) انظر كشف أسرار البزدوي ٤/ ١٣٥.

(٤) الحديث رواه الترمذي ٣/ ٥٩٨ برقم/ ١٣٠٥ ، وأبو داود ٣/ ٢٤٢ برقم/ ٣٣٣٦.

. . . .

به الترجيح وكان من قبيل ما يقع التعارض بصفة التطفيف صار هبة وكان باطلاً ا هـ.

ويحترز عن الترجيح بالوصف الترجيح بكثرة الأدلة فإنه غير صحيح عند عامة الأصوليين وذلك بأن يكون في أحد الجانبين حديث واحد أو قياس واحد ، وفي الجانب الآخر حديثان أوقياسان.

حجة عامة الأصوليين:

احتج عامة الأصوليين إلى ما ذهبوا إليه من عدم صحة الترجيح بكثرة الأدلة بحجتين:

الحجة الأولى:

أن الشيء إنما يتقوى بصفة توجد في ذاته لانضمام مثله إليه كما في المحسوسات والوصف لا قيام له بنفسه فلا يوجد إلاَّ تبعاً لغيره فيتقوى به الموصوف . أما الدليل فمستبدٌّ بنفسه فلا يكون تبعاً لغيره ، فلا يجد بإنضمامه إلى الغير قوة بل يكون كل واحد معارضاً للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض.

الحجة الثانية:

أنه لو كان للكثرة أَثر في قوة الظن لترجحت الأقيسة المتكثرة بتعاضدها على الحديث الواحد.

يؤيده:

إتفاق العلماء على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد ، فإن أحد المدعيين لو أقام شاهدين ، والآخر أربعة ، لا تترجح الدعوة بشهادة الأربعة على شهادة الاثنين؛ لأن شهادة الاثنين علة تامة للحكم.

وذهب بعض أهل النظر وبعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه إلى أن

حَتَّى قالوا: إنَّ القِيـاسَ لا يَـترجَّـحُ بِقيـاسٍ آخَـر ، وكَذلِـكَ الكِتـابُ والحدَيثُ ،

الترجيح بكثرة الأدلة صحيح؛ واحتجوا إلى ما ذهبوا إليه بالحجة التالية.

حجـة أهـل الـنظـر:

أن المقصود من الترجيح قوة الظن الصادرة عن إحدى الأَمَارتين المتعارضتين وقد حصلت قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل آخر مثله في إثبات الحكم فيترجح على الآخر.

ألا ترى أن العلة المنتزعة من أصول تترجح على المنتزعة من أصل واحد لتقويتها بكثرة أصولها مع أن كلاهما يدل على حكم واحد.

جـواب جمهـور الأصـوليـين علـى حجـة أهـل الـنظـر:

أجاب جمهور الأصوليين على حجة أهل النظر بقولهم: إن كثرة الأصول معتبرة عند عامة الأصوليين دون كثرة الأدلة؛ لأن كثرة الأصول باعتبار شهادة الأصول بصحتها قد تقوت في أنفسها فتترجح على الأصل الواحد كما سيأتي.

أما العلل: فلا تتقوى بكثرتها ولا بكثرة أصولها؛ لأن كل أصل يشهد بصحته العلة المنتزعة لا بصحة علة أصل آخر.

(حتى قالوا) أي جمهور الأصوليين (إن القياس لا يترجح بقياس آخر) هذا دليل على أن الترجيح لا يقع بما يصلح دليلاً بانفرداه بل يترجح بقوة الأثر فيه ، قالوا: إن القياس لا يترجح بقياس آخر؛ لأنه لا يصير تبعاً له. (وكذلك) أي مثل القياس (الكتاب) في أنه لا تترجح آية بانضمام آية أخرى أو حديث إليها ، (و) لا (الحديث) بإنضمام حديث آخر إليه ، ولا يترجح

وإنَّمـا يترجَّـحُ البَعْـض بِقـوْةٍ فيـهِ، وكذلـك صَـاحـبُ الِجراحاتِ لا يتـرجَّـحُ على صاحِبِ جِراحَـةٍ واحـدةٍ.

كل واحد منهما أيضاً بإنضمام قياس إليه؛ لأن النص متى شهد لصحة الشيء صارت العبرة للنص وسقط القياس في أن يضاف الحكم إليه في المنصوص نفسه ثم إن النص فوق القياس ، وقد ذكرنا أن القياس لا يترجح بقياس آخر؛ لأنه لا يصير تبعاً له فبالنص أولى (وإنما يترجح البعض بقوة فيه) أي إنما الترجيح بين النصوص المتعارضة يكون بقوة في النص ، بأن يكون أحد النصين مفسَّراً أو محكماً ، والنص الآخر الذي يعارضه دونه بأن كان مجملاً أو مؤولاً .

فإذا ترجحت بعض الدلائل على بعض كترجح الحديث المشهور على الآحاد والمحكم من النصوص على المفسَّر منها كان ذلك لقوة فيه كما قلنا .

(وكذلك) أي كما لا يترجح أحد الدليلين بالكثرة لا يترجح (صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة) .

صـورة المسـألـة:

رجل جرح رجلاً جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ ، وآخر جرحه عشرة جراحات ، ومات المجروح من جميع الجراحات ، كانت الدية عليهما نصفين ، وتتحمل عنهما العاقلة .

بهذا يتبيَّن أن صاحب الجراحات يساوي صاحب الجراحة الواحدة في وجوب الدية ولم يترجح عليه ، ولم يعتبر عدد الجراحات مع إمكان

اعتباره بقسمة الدية عليه ، والمعتبر في المسألة عدد الجاني لا عدد الجنايات؛ لأن كل جراحة من جراحات صاحب الجنايات المتعددة يصلح معارضة لجراحة صاحب الجناية الواحدة ، فلم تصلح وصفاً لجناية أخرى ، فلا يقع بها الترجيح .

(والذي يقع به الترجيح) أي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه الصحة في القياسات (أربعة) .

١ ـ الترجيح بقوة الأثر .

٢ ـ الترجيح بقوة الثبات على الحكم .

٣ ـ الترجيح بكثرة الأصول .

٤ ـ الترجيح بالعدم عند العدم ، وهو أضعفها .

أمـا الأول: وهو الترجيح بقوة الأثر ، ففيما إذا كان أحد القياسين المتعارضين أقوى تأثيراً من الآخر من حيث العلة كان راجحاً عليه وسقط العمل بالمرجوح .

أما إذا لم يكن أحدهما مؤثراً فلا يكون حجة فلا ترجيح حينئذ .

وأمـا الثـانـي: وهو قوة ثبات الوصف المؤثر علىٰ الحكم المشهود به ففيما إذا كان وصف أحد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر لحكمه .

وأمـا الثـالث: وهو الترجيح بكثرة الأصول ، فإنه يحتمل معنيين :

المعنـى الأول: الترجيح بكثرة أصول الوصف .

المعنـى الثـانـي: الترجيح بكثرة أصول أحد القياسين .

وأما الرابع: فهو الترجيح بعدم الحكم عند عدم الوصف.

وهو الذي يسمى بـ(العكس).

وإليك بيان هذه التراجيح الأربعة بالتفصيل:

المبحث الأول
الترجيح بقوة الأثر

التَّرجيحُ بقُوَّةِ الأَثَـرِ ، لأنَّ الأَثَـرَ في مَعْنى الحُجَّة ، فَمهْما قَـوِيَ كان أَوْلى لِفضْل في وَصْفِ الحُجَّـةِ على مِثـالِ الاسْتِحسَـانِ في مُعَارَضَـةِ القِياسِ.

المبحث الأول
الترجيح بقوة الأثر

اعلم أن القياس في ترجيحه بقوة الأثر مثل الخبر في ترجيحه بقوة الاتصال من حيث الحجية ، فإن الخبر لمّا صار حجة بالاتصال برسول الله ﷺ ازداد قوة على قوة في الراوي ، فكذلك القياس إذا قوي أثره يترجح على ما ضعف أثره سواء كان جلياً أو خفياً (لأن الأثر في معنى الحجة) فإن المعنى الذي صار الوصف حجة به هو الأثر (فمهما قوي) الأثر (كان) الاحتجاج به (أولى ، لفضل في وصف الحجة) وهو صفة الوكادة فيما به صار حجة (على مثال) دليل (الاستحسان في معارضة القياس) ، فإن القياس وإن كان مؤثراً يترجح عليه الاستحسان إذا كان أقوى منه أثراً كما أن القياس يترجح على الاستحسان إذا كان أقوى منه أثراً ، وقد تقدم ذلك في باب الاستحسان. فقوة الأثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكاره وذلك بالرجوع إلى الأصول.

. . . .

بيـانـه :

تعليل الشافعي رضي الله عنه فيما إذا أسَلَم أحد الزوجين في دار الإسلام ، أو دار الحرب ، فإن كان قبل الدخول يتعجل الفرقة ، وإن كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة ، فإن الحادث : اختلاف الدين بين الزوجين فيوجب الفرقة في الحال ، وبعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلاث حيض قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1] : وبيان أثر هذا الوصف في ابتداء النكاح ، فإن مع اختلاف الدين عند إسلام المرأة وكفر الزوج لا ينعقد النكاح ابتداء ، كما أن عند ردة أحدهما لا ينعقد النكاح ابتداء ، فكذلك في حالة البقاء تستوي ردة أحدهما وإسلام أحدهما إذا كان على وجه يمنع ابتداء النكاح ، وفي الردة إنما يثبت هذا الحكم للاختلاف في الدين لا لمنافاة الردة النكاح ، فإنهما لو ارتدا معاً ـ نعوذ بالله ـ لا تقع الفرقة بينهما ، وإنما انعدم الاختلاف في الدين هنا ، فأما الردة فمتحققة ومع تحقق المنافي لا يتصور بقاء النكاح كالمحرمية بالرضاع والمصاهرة وقال الحنفية: الإسلام سبب لعصمة الملك ، فلا يجوز أن يستحق به زوال الملك بحال ، وكفر الذي أصر منهما على الكفر كان موجوداً وصح معه النكاح ابتداء وبقاء ، فلا يجوز أن يكون سبباً للفرقة أيضاً. فإن ظهر أنَّ واحداً من هذين السبيلين لا يصلح سبباً لاستحقاق الفرقة ، ولا بد من دفع ضرر الظلم المتعلق عنها؛ لأن ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فائت شرعاً جعلنا السبب تفريق

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/٢٥٦ ، ٢٥٧ بتصرف.

. . . .

القاضي بعد عرض الإسلام على الذي يأبى منهما، وهو قوي الأثر بالرجوع إلى الأصول. وهي كالتالي:

الأصل الأول: التفريق باللعان.

الأصل الثـانـي: التفريق بالجب والعنَّة.

الأصل الثـالث: التفريق بالإيلاء.

فإن التفريق بهذه الأصول يكون ثابتاً باعتبار هذا المعنى مُحالاً به على من كان فوات الإمساك بالمعروف من جهته ، فهنا أيضاً يُحال به على من كان فوات الإمساك بالمعروف بالإصرار على الكفر من جهته ولا يثبت إلا بقضاء القاضي.

فأما الرِّدة فهي غير موضوعة للفرقة ، بدليل صحتها حيث لا نكاح وبه فارق الطلاق.

وإذا لم يكن موضوعاً للفرقة عرفنا أن حصول الفرقة بها لكونها منافية للنكاح حكماً ، وذلك وصف مؤثر ، فإن النكاح يبتني على الحل الذي هو كرامة ، وبعد الردة لا يبقى الحل ، لأن الردة سبب لإسقاط ما هو كرامة ، ولإزالة الولاية والمالكية الثابة بطريق الكرامة فجعلها منافية للنكاح حكماً يكون قوي الأثر من هذا الوجه ، ومع وجود المنافي لا يبقى النكاح ، سواء دخل بها أو لم يدخل ، فأما إذا ارتدا معاً فحكم بقاء النكاح بينهما معلوم بإجماع الصحابة بخلاف القياس ، وقد بيّنا أن المعدول به عن القياس بالنص أو الإجماع لا يشتغل فيه بالتعليل ، ولا بإثبات الحكم فيه بعلة.

وقد بيَّنا فساد اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء ، فلا يجوز أن يجعل امتناع صحة النكاح بينهما ابتداء بعد الردة علة للمنع من بقاء النكاح وهذا؛

. . . .

لأن البقاء لا يستدعي دليلاً مبقياً ، وإنما يستدعي الفائدة في الإبقاء ، وبعد ردتهما ـ نعوذ بالله ـ يتوهم منهما الرجوع إلى الإسلام وبه تظهر فائدة البقاء ، وأما الثبوت ابتداء فيستدعي الحل في المحل وذلك منعدم بعد الردة ، وعند ردة أحدهما لا يظهر في الإبقاء فائدة مع ما هما عليه من الاختلاف ا هـ.

* * *

المبحث الثاني

الترجيح بقوة الثبات على الحكم

التَّرجيحُ بِقُوَّةِ ثَبَاتِهِ على الحُكْمِ المشْهُود بِهِ ، كَقَوْلِنا في مَسْح الرأْسِ إنَّه مَسْحٌ ، فإِنَّه أَثْبتُ في دِلاَلَةِ التخفيفِ مِن قوْلِهم: إنَّه رُكنٌ في دِلاَلَةِ التكْرارِ ،

المبحث الثاني

الترجيحُ بقوة الثبات على الحكم

اعلم أن (الترجيح بقوة ثباته) أي الوصف (على الحكم المشهود به) إنما يكون عن نص أو إجماع ، وما يكون ثبوته كذلك يكون ثابتاً بالوكادة فإذا ظهر فيه زيادة قوة في ثباته عند العرض على الأصول يكون راجحاً على غيره باعتبار ما به صار حجة.

وذلك بأن يكون أحد القياسين الزم بالحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر ، فكلما ازداد الوصف ثباتاً على الحكم ازداد القياس قوة لفضل معناه الذي صار به حجة ، وهو رجوع أثره إلى الكتاب والسنة والإجماع كما قلنا.

وذلك (كقولنا) أي الحنفية (في مسح الرأس: إنه مسح ، فإنه أثبت في دلالة التخفيف من قولهم) أي الشافعية (إنه ركن في دلالة التكرار)؛ لأن الوصف الذي علل به الحنفية له زيادة في قوة الثبات على الحكم المشهود به ، فإن سائر أنواع المسح كالتيمم والخف والجبائر يظهر فيه التخفيف

إنَّ أرْكانَ الصَّلاةِ تمامُها بالإكمْال دون التَّكْرارِ. فَأَمَّا أَثَرُ المَسْحِ في التَّخفْيفِ فَلازِمٌ في كُلِّ ما لا يُعْقل تَطهيراً

وترك التكرار ، وليس للوصف الذي علَّل به الشافعية قوة الثبات بهذه الصفة (فإن أركان الصلاة) كالقيام والركوع والسجود (تمامها بالإكمال ، دون) مشروعية (التكرار) والسنة إطالتها ، وبناءً عليه عرفنا أن الركنية ليست بوصف قوي يثبت سنية التكرار في مسح الرأس.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: مبيِّناً قوة تأثير المسح وثباته على الحكم: ثم كان تأثير المسح في إسقاط التكرار أقوى من تأثير الركنية في سببية التكرار فيه فإن التكرار مشروع في المضمضة والاستنشاق وليس بركن.

وتأثير المسح في التخفيف ، فإن الاكتفاء بالمسح فيه مع إمكان الغسل ما كان إلا للتخفيف ، وعند الرجوع إلى الأصول يظهر معنى التخفيف بترك التكرار بعد الإكمال مع ما فيه من دفع الضرر الذي يلحقه بإفساد عمامته بكثرة ما يصيب رأسه من البلة ا هـ.

ثم قال: فباعتبار قوة الأثر من هذا الوجه يظهر الترجيح ، وما يخرَّج على هذا من المسائل لا يحصى ، وفيما ذكرنا كفاية لمن يُحسن التأمل في نظائرها ا هـ.

والترجيح في الوصف كما يكون بقوة الأثر كما مر يكون بقوة الثبات على الحكم والمراد من الثبات على الحكم هنا لزومه له في كل ما لا يعقل تطهيراً ، قال المصنف رحمه الله (فأما أثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيراً) أي في كل مسح شرع للتطهير ولم يعقل فيه معنى

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٢٥٩.

كالتيـمّمِ ونـحـوِهِ.

التطهير ، بخلاف الاستنجاء بغير الماء فإنه مسح وقد شرع فيه التكرار ، لأنه عقل فيه معنى التطهير ، إذ المقصود منه التنقية ، والتكرار يؤثر في تحصيل هذا المقصود أما مسح الرأس في الوضوء فأثره في التخفيف قوي ثابت لازم (كالتيمم ونحوه) كمسح الخف ومسح الجبائر ، ومسح الجوارب عند من يجيزه.

* * *

المبحث الثالث
الترجيح بكثرة الأصول

التَّرجِيحُ بِكَثَرةِ الأصُولِ ،

المبحث الثالث
الترجيح بكثرة الأصول

اعلم أن (الترجيح بكثرة الأصول) هو أن يشهد لأحد الوصفين أصلان أو أصول ، فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له إلا أصل واحد.

مثاله:

ترجيح وصف المسح في الوضوء لعدم التثليث على وصف الركنية في التثليث.

وجه الترجيح:

أنه لمّا شهدت بصحته الأصول وهي «التيمم ، ومسح الخف ، ومسح الجبيرة» وغيرها ولم يشهد لصحة وصف الركنية إلا أصل واحد وهو الغسل ترجح عليه.

التَّـرجِيحُ بِكَـثرةِ الأصُولِ ، لأَنَّ في كَـثرةِ الأصُولِ زيـادَةَ لُزومِ الحُكْمِ مَعَهُ .

بيـان
اختـلاف العلمـاء فـي صحـة التـرجيـح بـكثـرة الأصـول

اختلف العلماء في صحة الترجيح بكثرة الأصول على مذهبين :

المـذهب الأول :

ذهب الجمهور إلى صحة الترجيح بها .

حجـة الجمهـور :

احتج الجمهور إلى ما ذهبوا إليه بحجتين :

الحجـة الأولـى :

كما ذكرها المصنف رحمه الله بقوله : (لأن في كثرة الأصول زيادة لزوم الحكم معه) أي زيادة تأكيد ، فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهي من جنس الاشتهار في السنن ، فإن كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر في نفسه هو الحجة ، ولكن يحدث بكثرة الرواية قوة فيصير مشهوراً فيترجح على الآحاد .

الحجـة الثـانيـة :

أن الحجة : هي الوصف المؤثر نفسه لا الأصل المستنبط منه ، لكن كثرة الأصول توجب زيادة تأكيد كما ذكرنا .

المـذهب الثـانـي :

ذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية رحمهم الله إلى أن الترجيح بكثرة الأصول غير صحيح .

حجـة أصحـاب المـذهب الثـانـي:

احتـج أصحـاب هـذا المـذهب بحجتيـن:

الحجـة الأولـى:

أن كثرة الأصول في القياس تتنزل منزلة كثرة الرواة في الخبر ، والخبر لا يترجح بكثرة الرواة فكذا هذا.

الحجـة الثانيـة:

أن الترجيح بكثرة الأصول ، من جنس الترجيح بكثرة العِلة؛ لأن شهادة كل أصل بمنزلة عِلة على حده.

جـواب الجمهـور علـى أصحـاب المـذهب الثـانـي:

أجاب الجمهور على المانعين من الترجيح بكثرة الأصول بقولين:

الأول: إن الترجيح بكثرة الأصول ليس كترجيح القياس بالقياس؛ لأنَّ ترجيح القياس بالقياس لا يجوز باعتبار أن كل قياس علة على حدة ، وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد إلا أن أصوله كثيرة.

الثـانـي: إن الترجيح بكثرة الأصول ليس كالترجيح بكثرة الرواة؛ لأن الترجيح بكثرة الرواة غير معتبر ما لم يؤدِّ إلى حصول هيئة اجتماعية ، وهي وصف واحد قوي الأثر ، فيكون المرجح حينئذ هو القوة لا الكثرة ، لذلك قال عامة الأصوليين: لا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد الشهرة اهـ.

أقول: الترجيح بالكثرة عند الحنفية أمر مضطرب لا بُدَّ له من ضابط

. . . .

لأنهم يرجحون بالكثرة في بعض المواضع دون البعض الآخر.

والتحقيق في ذلك ما ذكره صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[1].

واعلم أنا نرجح بالكثرة في بعض المواضع ، كالترجيح بكثرة الأصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبّيت النية من الليل في رمضان ، ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الأدلة.

ولنا في ذلك فرق دقيق: وهو أن الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ، ويكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث هو مجموع وأنها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع.

واعتبر هذا في الشاهد ، فإن كل أمر منوط بالكثرة كحمل الأثقال والحروب ونحوها فإن الأكثر فيه راجح على الأقل.

وكل أمر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلاً ، فإن الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوي يغلب الآلاف من الضعاف ، فكثرة الأصول من قبيل الأول؛ لأنها دليل قوة تأثير الوصف ، فهي راجعة إلى القوة فتعتبر.

وكثرة الأدلة من قبيل الثاني؛ لأن كل واحد دليل هو مؤثر بنفسه بلا

---

(١) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ١١٦.

مدخل لوجود الآخر أصلاً ، فإن الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي هي في الصوم ، فإن هذا الحكم تعلق بالأكثر من حيث هو الأكثر ، لا بكل واحد من الأجزاء فيكون من قبيل الأول. هذا هو الأصل فاحكمه وفرع عليه الفروع ا هـ.

* * *

المبحث الرابع
الترجيح بالعدم عند العدم

التَّرجيحُ بالعَدمِ عند العَدم ، وهوَ أَضْعَفُ وجُوهِ التَّرجيح ، لأَنَّ العَدَمَ لا يتعلَّق به حُكْمٌ ، لكَنَّ الحُكْمَ إذا تعلَّقَ بِوَصْفٍ ثم عُدِمْ عند عَدَمِهِ كانَ أَوضَحَ لِصحَّتِهِ.

المبحث الرابع
الترجيح بالعَدَم عند العدم

اعلم أن (الترجيح بالعدم عند العدم) يسمى بالعكس وهو «عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف» (وهو أضعف وجوه الترجيح ، لأن العدم لا يتعلق به حكم ، لكن الحكم إذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان أوضح لصحته) ورجحانه ومعنى الرجحان فيه : أن الوصف إذا كان مطرداً منعكساً بأن وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه ، كان راجحاً على الذي أطرد ولم ينعكس.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1] : إن العدم لا يكون متعلقاً بعلة ، ولكنَّ انعدام الحكم عند انعدام العلة يصلح أن يكون دليلاً على وكادة اتصال الحكم بالعلة؛ فمن هذا الوجه يصلح للترجيح اهـ.

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٢٦١.

بيانه:

أن قول الحنفية في مسح الرأس في الوضوء: إنه مسح فلا يُسَنُّ تكراره، يترجح على قول من يقول: إنه ركن في الوضوء فَيُسَنُّ تثليثه كما قالته الشافعية.

تعليله:

أن ما قالته الحنفية ينعكس بما ليس بمسح كغسل الأعضاء، وما قالته الشافعية لا ينعكس؛ لأن المضمضة تتكرر وليست بركن.

بيان
اختلاف العلماء في صلاحية العكس للترجيح

اختلف العلماء في صلاحية العكس للترجيح على مذهبين:

المذهب الأول:

ذهب عامة الأصوليين إلى أن العكس يصلح للترجيح؛ لأن عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل حجة علة على دليل اختصاص الحكم بذلك الوصف وتعلقه به فيصلح مرجحاً من هذا الوجه، لكنه ترجيح ضعيف كما ذكرنا؛ لاستلزامه إضافة الرجحان إلى العدم الذي ليس بشيء.

المذهب الثاني:

ذهب بعض المتأخرين إلى أنه لا عبرة بالعكس؛ لأن العدم لا يتعلق به حكم؛ لأنه ليس بشيء فلا يصلح مرجحاً.

* * *

المبحث الخامس

المخلص من التعارض في دليل الترجيح

وَإِذَا تَعَارَضَ ضَرْبا ترجيحٍ : كان الرُّجْحانُ في الذَّاتِ أَحَقَّ مِنهُ بالحالِ، لأنَّ الحالَ قائمةٌ بالذّاتِ تابِعَةً

المبحث الخامس

المخلص من التعارض في دليل الترجيح

اعلم أن كل موجود من الممكنات له مادة وصورة ، فهو موجود بماهيته ومعناه الذي هو حقيقة له ، ثم تحدث له أحوال تقوم به بمنزلة الأعراض ، (وإذا تعارض ضربا ترجيح) أي إذا قام دليل الترجيح لمعنى في ذات أحد المتعارضين ، وعارضه دليل الترجيح لمعنى في حال الآخر على مخالفة الأول (كان الرجحان) للمعنى الذي (في الذات أحق) أي أولى (منه) أي من المعنى الذي (بالحال) لوجهين:

الوجه الأول:

أن الذات أسبق وجوداً من الحال ، فبعدما وقع الترجيح لمعنى في الذات لا يتغير بما حدث من معنى في حال الآخر بعد ذلك فصار بمنزلة ما لو ظهر حكم شرعي باجتهاد المجتهد فتأيّد به ثم لا ينسخ بما يحدث من اجتهاد آخر مثله.

الوجه الثاني:

كما ذكره المصنف رحمه الله بقوله: (لأن الحال قائمة بالذات تابعة

لها ، والـتَّـبعُ لا يصلُـحُ مُـبَـطلاً للأصْـلِ .

وعَلى هَذا قُلنا في صَوْم رَمَضَان : إنَّـه يتأدَّى بنيَّة قَبل انتصَافِ النَّهار ، لأنهُ ركنٌ واحدٌ يتعلَّق جوازُه بالعَزيمةِ ، فإذا وُجِدت في البَعْضِ دون البَعْضِ تعَارضا فرجَّحنا بالكثَرة ، لأنَّـه من باب الوجُودِ ، ولـم نرجِّحْ بالفَسادِ احتِياطاً في باب العِبَادات ، لأنَّـهُ ترجيحٌ بمعنى في الحَالِ .

لها) فكانت الذات بمنزلة الأصل ، والحال بمنزلة التبع ، والأصل لا يتغير بالتبع (والتبع لا يصلح مبطلاً للأصل) .

(وعلى هذا) أي على أن الترجيح بالذات أولى من الترجيح بالحال (قلنا) أي الحنفية (في صوم رمضان: إنه يتأدى بنية قبل انتصاف النهار؛ لأنه ركن واحد يتعلق جوازه بالعزيمة فإذا وجدت) النية (في البعض دون البعض تعارضا) لأن وجودها في البعض يوجب الجواز في الكل ، وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل؛ لأن الصوم ركن واحد ، لا يتجزأ صحة وفسادا ، (فرجحنا بالكثرة) التي هي معنى راجع إلى الذات وهو كثرة أجزاء الصوم التي وجدت معها النية على التي لم توجد معها ، وكثرة الأجزاء توجب القوة بخلاف كثرة الجزئيات ، فكان المرجح في الحقيقة هو القوة لا الكثرة فقلنا بالصحة (لأنه) أي لأن الترجيح بالكثرة (من باب الوجود) أي من باب الترجيح بالذات (ولم نرجح بالفساد احتياطاً في باب العبادات لأنه ترجيح بمعنى في الحال) كما بينا .

ورجح الإمام الشافعي رضي الله عنه البعض الذي لم توجد فيه النية على البعض الذي وجدت فيه النية ، وحكم بالفساد احتياطاً في باب العبادات ، فإنه إذا اجتمع فيه جهتان ، جهة الصحة وجهة الفساد ، ترجحت جهة الفساد على جهة الصحة اتفاقاً .

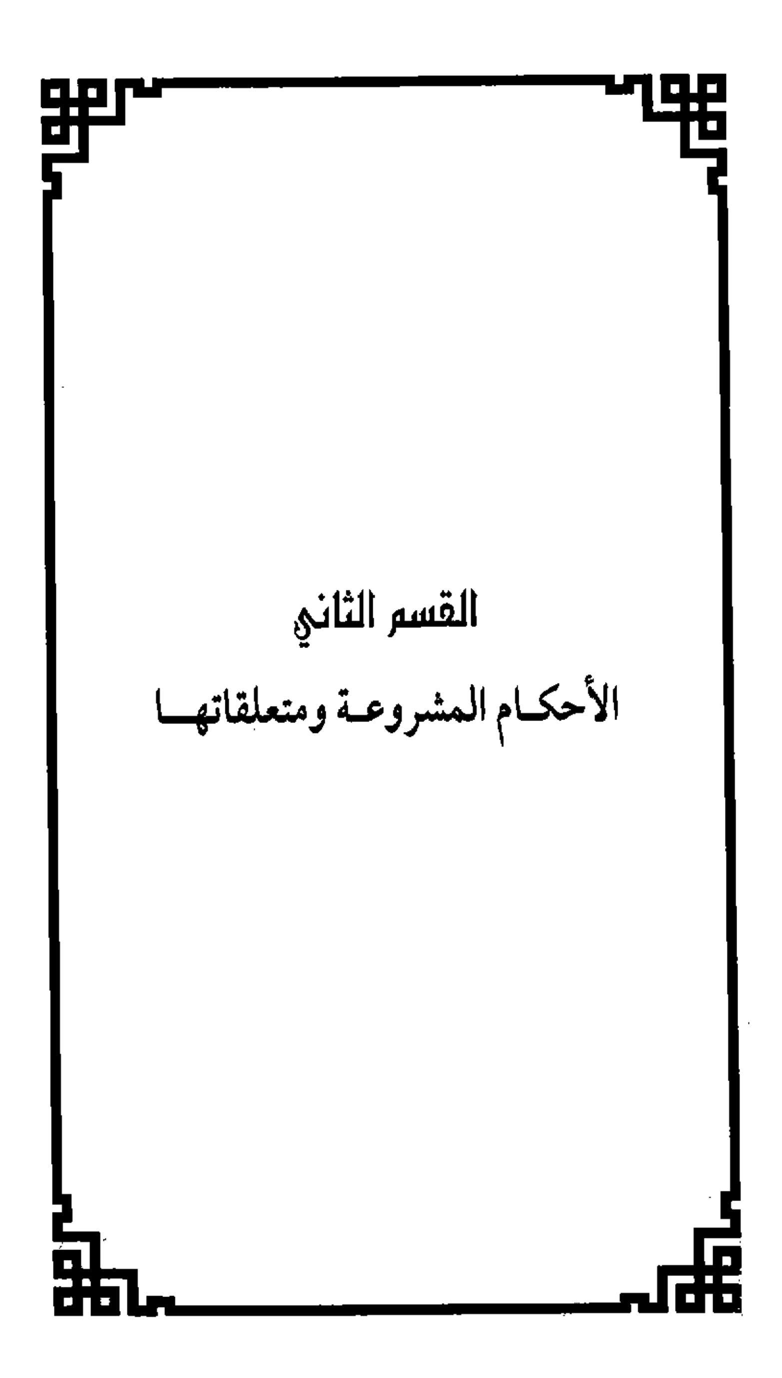
....

قال الحنفية: إن الفساد من الأحوال الطارئة على الذات. والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالحال والله أعلم.

ثم إن المصنف رحمه الله قد اقتصر في بيان وجوه التراجيح على هذه الأربعة المتقدمة؛ لأنها تراجيح صحيحة، ولم يذكر التراجيح الفاسدة كالترجيح بغلبة الأشباه، والترجيح بعموم الوصف، والترجيح بعلة الأوصاف لعدم الفائدة في الاشتغال بها لفسادها.

انتهى القسم الأول من الكتاب ويليه القسم الثاني في الأحكام المشروعة ومتعلقاتها.

* * *



القسم الثاني

الأحكام المشروعة ومتعلقاتها

الفصــل الأول

المحكــوم بـــه

ثمَّ جُملَـةُ مَا يَـثْـبُتُ بالحُجَجِ التي مَـرَّ ذِكرُها سَابقـاً على بَـاب القِياس شَيْئَآن الأحكامُ المشروعَةُ وما تتعلَّق بِـه الأحْكـامُ المشروعَـةُ وإنمَّـا يَصِحُّ التعَليلُ للقِياسِ بَعدَ مَعْرِفَةِ هذه الجُمْلَةِ ، فألحقْناها

الفـصل الأول

الـمحكـوم بـــه

(ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر ذكرها) من الكتاب والسُّنَّة والإجماع (سابقاً على باب القياس ، شيئان:

الأول: (الأحكام المشروعة) كالحل والحرمة والصحة والفساد ونحوها.

(و) **الثاني**: ما تتعلق به الأحكام المشروعة) كالسبب والعلة والشرط والمانع (وإنما يصح التعليل للقياس) أي لأجل القياس (بعد معرفة هذه الجملة) وهي الأحكام وما تتعلق به؛ لأن القياس شرع لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه ، بوصف معلوم على ما ذكر في مباحث العلة ، ولا يتحقق ذلك إلا بعد معرفة هذه الأشياء (فألحقناها) أي الحقنا ببيان تلك الجملة

بِهذا البَابِ لتكونَ وسيلةً إليْهِ بعد إحكامِ طرقِ التعليلِ.

(بهذا الباب) أي باب القياس (لتكون وسيلة إليه) أي إلى القياس (بعد إحكام طرق التعليل).

* * *

المبحث الأول

الأحكام

أَمَّا الأَحْكامُ فَأَنْواعٌ أَرْبعَةٌ:

حُقوقُ اللهِ تعالى خالِصةً ، وحُقوق العِبَادِ خالِصَة ،

[المبحث الأول]

الأحكام

(أما الأحكام فأنواع أربعة):

النوع الأول:

(حقوق الله تعالى خالصة): المراد بحق الله: ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد ، وينسب إلى الله تعالى تعظيماً ، لا باعتبار التضرر والانتفاع فإن الله سبحانه وتعالى متعال عن ذلك علواً كبيراً.

وذلك كحرمة الزنا ، فإنه حق خالص لله تعالى ، لا يتعلق بالمرأة ولا بأهلها ولكنه يتعلق به النفع العام للعالم من صيانة الفراش وسلامة الإنسان ورفع القتال بين الناس بسبب التنازع بين الزناة.

والذي يدل على أنه حق خالص لله تعالى ، عدم إباحته من المرأة وأهلها بوجه من الوجوه.

(و) النوع الثاني:

(حقوق العباد خالصة) المراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خالصة

وَمَا اجْتمعَ فيه الحقان ، وحَقُّ الله تعالى فِيهِ غَالِبٌ كَحدِّ القَذْفِ وما اجْتمعا وحَق العِبادِ فيه غالِبٌ كالقِصَاصِ.

كحرمة مال الغير فإنه حق خالص للعبد تتعلق صيانة ماله به ، والذي يدل على أنه حق خالص للعبد ، إباحة مال الغير بإباحة المالك.

(و) النـوع الثـالث):

(ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى فيه غالب)؛ لاشتماله على الحقَّين بالإجماع (كحد القذف) فدليل حق الله تعالى فيه: مشروعيته حداً زاجراً.

ودليل حق العبد فيه: مشروعيته لدفع العار عن المقذوف.

ولكن حق الله تعالى فيه غالب عند معظم الحنفية ، ألا ترى أنه لا يجري فيه الإرث ولا يسقط بعفو المقذوف ، وعند الشافعي رضي الله عنه حق العبد فيه غالب ، فيجري فيه العفو والإرث.

(و) النـوع الرابـع):

(مـا اجتمعـا وحـق العبـاد فيـه غـالـب) لا شتمـالـه علـى الحقَّيـن (كالقصاص).

فـدليـل حـق الله تعـالـى فيـه مـا يلـي:

١ ـ سقوط القصاص بالشبهات كالحدود.

٢ ـ أنه يجب جزاء الفعل في الأصل ، وأجزية الأفعال تجب حقاً لله عز وجل.

ودليـل حـق العبـد مـن وجـوه:

١ ـ تفويض استيفائه إلى الولي.

٢ ـ جريان الإرث فيه .

٣ ـ صحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح .

٤ ـ صحة العفو بالإجماع .

وجه ترجيح حق العبد فيه على حق الله :

أنه لما كان وجوب القصاص بطرق المماثلة التي تنبيء عن معنى الجبر بقدر الإمكان ، وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه علم أن حق العبد راجح .

والآية الكريمة وهي قوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾[1] تشهد بذلك .

وجـه الاستـدلال بالآيـة :

أن قوله تعالى ﴿لكم﴾ إشارة إلى خلوص حق العبد .

وفي اسم ﴿القصاص﴾ المنبيء عن المماثلة إشارة إلى معنى الخبر .

* * *

(١) سورة البقرة آية / ١٧٩ / .

[أنـواع حقـوق الله]

وحُقُوقُ اللهِ تعالى ثَمانِيةُ أَنْواع :

عِبَـادات خَالِصَة كالإيمـانِ والصَّـلاةِ والزَّكَـاةِ وَنَحوِهـا .

[أنـواع حقـوق الله]

(وحقـوق الله تعـالـى ثمـانيـة أنـواع):

النـوع الأول:

عبادات خالصة: كالإيمان) بالله (والصلاة والزكاة ونحوها) كالحج والجهاد ، إلا أنها على مراتب .

المـرتبـة الأولـى:

الإيمان بالله: فهو أصل وسائر العبادات فرع عنه؛ لأنه لا صحة للعبادات بدون الإيمان أصلاً ، وهو صحيح بدونها .

المـرتبـة الثـانيـة:

الصلاة: فإنها تقع بعد الإيمان؛ لأنها أصل هذه الفروع وعمادها شرعت شكراً لنعمة البدن ، إلا أنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة كانت دون الإيمان الذي لا واسطة فيه .

المـرتبـة الثالثـة:

الزكاة: فإنها تقع بعد الصلاة في الرتبة؛ لأن الصلاة نعمة البدن كما

وَعُـقُوبَـاتٌ كَامِـلَةٌ كالْحُـدوُدِ.

قلنا ، ونعمة المال فرع؛ لأن المال وقاية النفس ولا ينتفع به بدونها وينتفع بالنفس بدون المال. فكان ما تعلق بالنعمة التي هي أصل أعلى رتبة مما تعلق بالنعمة التي هي فرع.

المـرتبـة الـرابعـة:

الصوم: فإنه شُرع رياضةً وقهراً للنفس الأمَّارة بالسوء ، بالكَفِّ عن اقتضاء الشهوتين ، البطن والفرج فكان دون الصلاة؛ لأن الصلاة عبادة مقصودة بنفسها بخلاف الصوم.

المـرتبـة الخـامـسـة:

الحج: فإنه عبادة ومعنى العبادة فيه: أنه هجرة عن الأوطان ، وسفر إلى بيت الرحمن. لا يتأدَّى إلاّ بأفعال مخصوصة ببقاع مُعَظَّمَة وأوقات شريفة. وإنما كان دون الصوم في الرتبة ، لأن الحج وسيلة إلى الصوم ، وإنما كان وسيلة إليه؛ لأنه لما هجر الأهل والأولاد وانقطع عنه مواد الشهوات انسدَّ عليه طريق الوصول إليها فضعفت نفسه وقلَّ جموحه وقدِر على قهر نفسه بالصوم فكان الحج بهذا وسيلة إلى الصوم.

المـرتبـة الـسـادسـة:

الجهاد: فهو من فروض الكفاية ، وإنما يقع في المرتبة السادسة؛ لأن ما قبله من فروض الأعيان وهو من فروض الكفايات والواسطة فيه كسر شوكة المشركين ودفع شرهم.

(و) النـوع الثـانـي:

(عقوبات كاملة) أي محضة (كالحدود) أي كحد الزنا ، وحد السرقة وحد الشرب ، شرعت للزجر حقاً لله تعالى على الخلوص.

وعَقُوبَـاتٌ قاصِرَةٌ: ونُسَميِّـها أجْزِيَـة، وذَلك مِثْـلُ حِرمَـانِ المِيَـراثِ بالقَـتْـلِ.
وَحُقُـوقٌ دائِرةٌ بَـيْنَ الأَمْرَيْـن وَهِـي الكَـفَّـاراتُ

(و) النـوع الثـالث:

(عقوبات قاصرة) أي غير تامة (ونسميها أجزية)؛ لأنها شرعت جزاء فعل (وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل) أي بقتل مورثه.

معنى الـقصـور:

ومعنى القصور فيها: أنها عقوبة مالية بخلاف الحدود، ولا يلحقه نقصان في ماله بل يمتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول. ومعنى العقوبة فيه: المنع من الاستحقاق مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة.

(و) النـوع الـرابـع:

(حقوق دائرة بين الأمرين) أي بين العبادة والعقوبة (وهي الكفارات) ككفارة الصوم والصدقة والاعتاق.

وجـه معنـى العبـادة فيهـا:

أنها تجب بطريق الفتوى من غير أن تستوفى ممن وجبت عليه جبراً كالعبادات.

وجه معنى العقوبة فيها:

أنها لم تجب إلا أجزية على أفعال توجد من قبل العباد، ولذلك سميت كفارات؛ لأنها ستارات للذنوب، ولم تجب مبتدأة كما تجب العبادات، إلا أن جهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل أنها تجب على أصحاب الأعذار مثل الخاطيء والناسي والمكره وغير ذلك، ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر؛ لأن المعذور لا يستحق العقوبة.

وَعِبَادَةٌ فيها مَعْنَى المُؤْنَـة .
حتَّى لا يُشْترطُ لهَا كَمالُ الأَهْلِيَّـةِ وهي صَدَقَـةُ الفِطْرِ .

(و) النـوع الخامـس :

(عبادة فيها معنى المؤنة) أي أن هذا الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة كصدقة الفطر والدليل على أنه عبادة من وجوه .

١ ـ تسميته في الشرع صدقة .

٢ ـ كونه طهره للصيام عن العفو والرفث؛

٣ ـ اشتراط النية في ادائه .

٤ ـ عدم صحة أدائه من غير المالك .

٥ ـ تعلق وجوبه بالوقت .

٦ ـ وجوب صرفه إلى مصارف الصدقات .

والـدليـل علـى أن فيـه معنـى المـؤنـة مـن وجهيـن :

١ ـ وجوبه على الإنسان بسبب رأس الغير .

٢ ـ كون الرأس فيه سبباً .

وإلى معنى المؤنة أشار النبي ﷺ بقوله : «أدّوا عمن تمونون»[1] إلا أن معنى العبادة لمّا كان راجحاً قلنا :

هذا الواجب : عبادة فيه معنى المؤنة ، ولكن لمّا قصر معنى العبادة فيه لم يشترط له كمال الأهلية كما ذكره المصنف رحمه الله بقوله (حتى لا يشترط لها كمال الأهلية) ومثل لهذا النوع بقوله (وهي صدقة الفطر)

---

(١) تقدم تخريجه .

ومَؤُنَـةٌ فيها مَعْنى القُرْبَـةِ: وهَو العُشرُ ، ولِهذا لا يُبْـتدأُ على الكافِر ، وجَازَ البَقَـاءُ عَلَيهِ عِند محُمدٍ رحمه الله.

فتجب على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله ورفيقهما يتولى أداء ذلك.

وقال محمد بن الحسن الشيباني وزفر رحمهما الله: لا تجب صدقة الفطر عليهما في مالهما ، فإن كان الأب غنياً يجب عليه ، ولو أداها من ماله ضمن وهو القياس.

(و) النـوع الـسـادس:

(مؤنة فيها معنى القربة: وهو العُشر).

اعلم أن سبب العشر: الأرض النامية ، تحقيقاً للخارج ، فباعتبار تعلقه بالأرض مؤنة ، وباعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج ، أو باعتبار أن مصرفه الفقراء كمصرف الزكاة ، فيه معنى العبادة ، إلا أن الأرض أصل والنماء وصف تابع ، فكان معنى المؤنة أصلاً ، ومعنى العبادة تبعاً.

(ولهذا لا يبتدأ على الكافر) لأجل أن فيه معنى العبادة ، فلا يوضع العشر على أرض الكافر بابتداء وضع الوظيفة؛ لأن الكافر ليس أهلاً للقربة.

(وجاز البقاء عليه) حتى لو ملك الذمي أرضاً عشرية. تبقى عشرية كما كانت (عند محمد رحمه الله)؛ لأن العشر يجب مؤنة الأرض كالخراج ، فيكون الكافر أهلاً له؛ لأنه من أهل تحمل المؤنة ، بخلاف ابتداء إيجاب العشر عليه ، حيث لا يجوز؛ لأن الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع إمكان وضع الخراج.

وَمُـؤْنَـةٌ فيها مَعْنى القُـرْبَـة وُهُـوَ الخـراجُ.
ولِهـذا لا يُـبْـتَـدأُ على المُسلمِ

وذهب أبو يوسف رحمه الله إلى وجوب تضعيفه كصدقات بني تغلب ، وهو في حكم الخراج.

وذهب أبو حنيفة رضي الله عنه إلى أنها تنقلب خراجية؛ لأنه لا يمكن النماء معه في العبادة من العشر؛ لأن معنى القربة في صرفه إلى مصارف الزكاة التي هي عبادة ، والكافر ليس من أهله فلم يجب بحيث يصرف إلى الفقراء.

(و) النـوع الـسـابـع :

(مؤنة فيها معنى القربة وهو «الخراج»).

اعلم أن الخراج مؤنة كالعشر؛ لأن الله تعالى حكم ببقاء العالم إلى ما شاء الله ، وكان سبب بقائه : الأرض؛ لأن القوة تخرج منها ، فوجب العشر والخراج ، عمارة لها ، وعمارة الأرض وبقاؤها بالمسلمين ؛ لأنهم يَذبُّون عن الدار ويصونونها من الأعداء ، فوجب الخراج كفاية للمقاتلة؛ ليتمكنوا من إقامة النصرة ، والعشر للمحتاجين كفاية لهم ، فهذا هو معنى المؤنة فيهما . ثم إن الشرع جعل في العشر معنى العبادة كرامة للمسلمين ، وفي الخارج معنى العقوبة إبانة للكافرين ، وكان الخراج باعتبار تعلقه بأصل الأرض مؤنة ، وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة؛ لأن الأرض أصل ، والتمكن من الزراعة فيها وصف ، فيصح تسميتها مؤنة فيها معنى العقوبة.

(ولهذا) أي ولأن الخراج متضمن معنى العقوبة والذل (لا يبتدأ على المسلم) حتى لو أسلم أهل بلدة طوعاً ، أو قسمت الأراضي بين المسلمين

وجازَ البقَاءُ.

وَحَقٌّ قَائمٌ بنفسِه: وهُوَ خُمْسُ الغَنَائِم والمعَادن، فإنَّهُ حَقٌّ وَجَبَ لله تعالى ثابتاً بنفسه بناءً على أنَّ الجِهادَ حقُّهُ،

لم يوضع الخراج على أراضيهم (وجاز البقاء) أي بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافرأرض خراج، أو أسلم الكافر وله أرض خراج يؤخذ منه الخراج دون العشر؛ لأن الإسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه، فإنه شرع في حق المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص، بل ينافيها من حيث إنه سبب العزة والكرامة قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] لذلك لا يبتدأ على المسلم.

(و) النــوع الثـامــن:

(حق قائم بنفسه: وهو خمس الغنائم والمعادن).

الغنائم جمع غنيمة: وهي ما يأخذه المسلمون من أموال الكفار بالاستيلاء.

والمعادن جمع معدن: وهو أسلم لما خلق الله تعالى في الأرض من الذهب والفضة.

فالغنائم والمعادن والركاز لا يكون واجباً ابتداءً على أحد (فإنه حق وجب لله تعالى ثابتاً بنفسه بناءً على أن الجهاد حقه)، فباعتبار الأصل تكون الغنيمة كلها لله تعالى. قال تعالى: ﴿ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[2].

---

(١) سورة المنافقون آية /٨/.

(٢) سورة الأنفال آية /١/.

فصَارَ المُصَابُ بِهِ لَهُ كله ، لكنَّهُ أوْجَبَ أربَعَةَ أَخْماس للغَانمين مِنَّـةً ، فلم يَكُنْ حَقاً لِزمَنا أداؤهُ طَاعةً لَهُ ، بل هُوَ حَـقٌّ استبقَاهُ لِنفسهِ ، فَتَوَلَّى السلطانُ أَخَـذَهُ وقسمَتَـهُ. ولِهذا جَوَّزنا صَرْفَـهُ إلى مَن اسْتحَـقَّ أرْبعَةَ أَخمْاسِه من الغانِمين بخلافِ الزكـاةِ والصّدقات. وَحَلَّ لِبني هاشِمٍ ، لأنَّـه علـى

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: وهذا لأنها أُصيبت لإعلاء كلمة الله تعالى ا هـ (فصار المصاب به له كله لكنه أوجب أربعة أخماس للغانمين منَّة) فبقي الخمس له كما كان في الأصل مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه.

وكذلك خمس المعادن ، فإن ما وجد لم يكن لأحد فيه حق ، إلا أن الشرع جعل لواحده أربعة أخماس وابقى الخمس لله مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه (فلم يكن حقاً لزمنا أداؤه بل هو حق استبقاه لنفسه) كما ذكرنا (فتولى السلطان أخذه وقسمته) وعطف الرسول في الاية بناء على أنه ينفذه فيما بين المسلمين.

(ولهذا) أي لما ذكرنا (جاز صرفه إلى من استحق أربعة أخماسه من الغانمين) وآبائهم وأولادهم ، وكذلك جاز صرف خمس المعدن إلى الواجد عند حاجته أيضاً (بخلاف الزكاة والصدقات) فإن صرفها لا يجوز لمن أداها وإن افتقر حتى لو سلم الزكاة إلى الساعي بعد حولان الحول فافتقر قبل صرفها إلى الفقراء لا يكون له أن يستردها من الساعي ويصرفها إلى حاجة نفسه.

(وحلَّ) خمس الخمس منه (لبني هاشم) لكونه طيباً و(لأنه على

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٢٩٣.

هَـذا التَّحيـقِ لـمْ يَـصرْ مِن الأَوْسَـاخِ، وحُـقُوقُ العِبَـاد أَكْثَـرُ مِنْ أَنْ تُـحصَى.

هذا التحقيق لم يصر من الأوساخ) بخلاف مال الزكاة ، فلم يحل لهم مال الزكاة لفضيلتهم وشرفهم.

(وحقوق العباد: أكثر من أن تحصى) لكثرتها ، وذلك نحو ملك النكاح ، وملك الطلاق ، وملك المبيع ، وضمان الدية ، وبدل المتلف ، والمغضوب ، وما أشبه ذلك.

* * *

الفصل الثاني
الحكم

وأمَّا القِسْمُ الثاني فَأَرْبَعَةٌ: السَّبَبُ،

الفصل الثاني

الحكم

(وأما القسم الثاني) أي من الأحكام المشروعة الحكم، وهو الذي يكون حكماً يتعلق شيء بشيء آخر. اعلم أن الشيء إن كان مؤثراً بالشيء الآخر فَعِلَّة، وإلا فإن كان موصلاً إليه فسبب، وإلا فإن توقف عليه وجوده فشرط، وإلا فإن دلَّ على وجوده فعلامة (فـ) هي إذن (أربعة) أقسام، وإليك بيانها.

القسم الأول: (السبب):

السبب لغة: اسم لما يتوصل به إلى المقصود.

وفي الشريعة: عبارة عما يكون طريقاً موصلاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى وهو اختيار فخر الإسلام البزدوي وغيره.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[١]: السبب: عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم المطلوب من غير أن يكون الوصول به، ولكنه طريق الوصول إليه بمنزلة طريق الوصول إلى مكة، فإن

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٣٠٢.

الوصول إليها يكون بمشيء الماشي في ذلك الطريق لا بالطريق ، ولكن يتوصل إليها من ذلك الطريق عند قصد الوصول إليها ا هـ.

(و) القسم الثاني (العِلَّة):

العلة لغةً: عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار ومنه سمي المرض علة ، وفي الشريعة: عبارة عما يضاف الحكم إليه وجوداً عند وجوده لا وجوباً.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: العلة معنى في النصوص ، وهو تغير حكم الحال بحلوله بالمحل يوقف عليه بالاستنباط ، فإن قوله عليه الصلاة والسلام «الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل»[2] غير حال بالحنطة ، ولكن في الحنطة وصف هو حال بها وهو كونه مكيلاً مؤثراً في المماثلة ، ويتغير حكم الحال بحلوله فيكون علة لحكم الربا فيه ، حتى إنه لما لم يحل القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لا يتغير حكم العقد فيه بل يبقى بعد هذا النص على ما كان عليه قبله ا هـ.

ثم إن العلل الشرعية التي جعلها الشارع موجبة للأحكام تسمى نظراً ، وتسمى قياساً ، وقد تكون دليلاً على الأحكام بمعنى أنه يوقف بها على معرفة الحكم.

كالبناء: دليل يوقف به على الباني ، ولكن لا يكون الدليل المحض علة أبداً كالصنعة دليل على الصانع ولا يصح أن يقال: إنها علة للصانع تعالىٰ وتقدس.

---

(١) المرجع السابق.
(٢) تقدم تخريجه.

(و) القسم الثالث (الشرط) :

الشرط لغةً : عبارة عن العلامة اللازمة ، ومنه : أشراط الساعة أي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة .

وفي الشريعة : عبارة عما يضاف الحكم إليه وجوداً عنده لا وجوباً به[1] ا هـ .

وقيل : الشرط : ما يتوقف عليه وجود الشيء ، ويكون خارجاً عن ماهيته ، ولا يكون مؤثراً في وجوده[2] .

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[3] : في بيان معنى الشرط وتطبيقه :

فإن قول القائل لامرأته : إنْ دخلت الدار فأنت طالق ، يجعل دخول الدار شرطاً حتى لا يقع الطلاق بهذا اللفظ إلا عند الدخول ، ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافاً إلى الدخول ، موجوداً عنده ، لا واجباً به . بل الوقوع بقوله «أنت طالق» عند الدخول .

ومن حيث إنه لا أثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول إليه لم يكن الدخول سبباً ولا علة .

ومن حيث إنه مضاف إليه وجوداً عنده كان الدخول شرطاً فيه ا هـ .

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/٣٠٣ .

(٢) انظر تعريفات الجرجاني ص/١٦٦ .

(٣) انظر أصول السرخسي ٢/٣٠٣ .

(و) القسم الرابع (العلامة):

العلامة لغةً: هي المعرِّف: كالمِيل علامة للطريق، لأنه معرِّف لمقدار مسافته.

وفي الشريعة: العلامة: ما يكون معرِّفاً للحكم الثابت بِعلَّته من غير أن يكون الحكم مضافاً إلى العلامة وجوباً لها، لا وجوداً عندها[1] اهـ.

فالعلامة إذن ما يكون علماً على وجود الحكم فقط من غير تعرّض لإضافة أو وجوب.

ثم إن كلاً من السبب والعلة والشرط والعلامة ينقسم إلى أقسام وإليك بيانها.

* * *

(١) المرجع السابق.

المبحث الأول
في تقسيم السبب

أما السبَبُ الحقيقيُّ ، فما يَكونُ طَريقاً إلى الحَكْمِ مِنْ غَيْر أَنْ يُضافَ إلَيْهِ وَجُوبٌ ولا وجُودٌ ، ولا تعقلُ فيه مَعَاني العِلَلِ ،

المبحث الأول
في تقسيم السبب

اعلم أن أسباب الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين: حقيقية ومجازية.

تعريف السبب:

(أما السبب الحقيقي: فما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود) بخلاف العلة والشرط. فإن العلة يضاف الحكم إليها ثبوتاً بها. والشرط يضاف الحكم إليه ثبوتاً عنده وبهذا يتبيَّن أن السبب الحقيقي لا تأثير له في الحكم بوجه (ولا تعقل فيه معاني العلل) بخلاف السبب الذي له شبهة العلة ، والسبب الذي في معنى العلة ، فإن كلاً منهما طريق إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجود ولا وجوب كما سنبيِّنه إن شاء الله تعالى.

ولكَنّـهُ يتخلَّل بيْنَه وبين الحكم عِلَّة لا تُضَافُ إلى السَّبَبِ ، وذلك مِثلُ دِلالَةِ السَّارِق على مالِ إنسانٍ لِيَسْرِقَهُ.
فَإنْ أُضِيفَتْ إليْهِ:

(لكنه يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب) لخلوه عن معنى العلة (وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه) لم يضمن الدال شيئاً؛ لأن الدلالة سبب محض للوصول إلى المقصود ، وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود علة غير مضافة إلى السبب ، وهي فعل فاعل مختار ، أي الفعل الذي يباشره المدلول باختياره بخلاف دلالة المحرم إنساناً على صيد ، فيضمن الدال لمباشرته جناية وهي «زوال الأمن» المطلوب شرعاً.

السبب الذي في معنى العلة:

(فإن أضيفت) العلة (إليه) أي إلى السبب: صار للسبب حكم العلة وذلك مثل: قَوْد الدابّة وسَوْقها ، فهو سبب لما يتلف بها)؛ لأنه طريق الوصول إلى الاتلاف غير موضوع له ليكون علة (لكن في معنى العلة) من حيث إن الاتلاف مضاف إليه يقال: اتلفه بِقَوْدِ الدابّة أو سَوقها ، فيضمن ما اتلفته الدابة؛ لأن القوْد والسْوق سبب وقد تخلل بينه وبين الحكم وهو «الاتلاف» علة ، وهو فعل الدابة بطريق الإكراه ، فصار فعلها مضافاً إلى المكرِه ، وبهذا يتبيَّن أن لهذا السبب حكم العلة من كل وجه.

السبب الذي له شبهة العلة:

وأما السبب الذي له شبهة العلة فكحافِرِ البئر في غير ملكه ، فإنه سبب لقتل من وقع فيه من حيث إيجاد شرط الوقوع وهو «زوال المسْكة» وليس بعلة في الحقيقة.

وَامَّا اليَمين بالله تعالى فَسُمِّي سَبباً للكفَّارةِ مَجازاً ، وكذلك تعليقُ الطلاق والعِتاق بالشرطِ ، لأنَّ أدنى دَرَجات السَّبَبِ أنْ يكونَ طريقاً إلى

العلة : ثقل الماشي في نفسه .

السبب : مشيه في ذلك الموضع .

الشرط : الحفر : فإنه شرط الوقوع .

ولكن لهذا السبب شبهة العلة ، ؛من حيث إن الحكم يضاف إليه وجوداً عنده لا ثبوتاً به ، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1] : ولهذا لم يكن موجباً الكفارة ولا حرمان الميراث ، فإن ذلك جزاء الفعل ، وفعله تمَّ من غير اتصال بالمقتول ، وإنما اتصل بالمقتول عند الوقوع بسبب آخر وهو مشيه ، إلا أنه يجب ضمان الدية عليه ؛ لأن ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافاً إلى حفره وجوداً عنده ، فإذا كان ذلك تعدياً منه وجب الضمان عليه بمقابلة المتلف ، حتى لو اعترض على فعله ما يمكن إضافة الحكم إليه نحو دفع دافع إياه في البئر ، فإنه يكون الضمان على الدافع دون الحافر ا هـ.

السبب المجازي :

(وأما اليمين بالله تعالى فسمي سبباً للكفارة) قبل الحنث (مجازاً) لا حقيقة لما سيأتي (وكذلك تعليق الطلاق والعتاق بالشرط) كقوله : أنت طالق ، وأنت حر ، إن دخلت الدار سمي سبباً للطلاق والعتاق قبل وجود الشرط مجازاً ، وذلك (لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً إلى

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٣١٢.

الحكم. واليمينُ يُعْقَدُ لِلبِرِّ ، وذلك قطُّ لا يكون طريقاً للكفَّارةِ ولا للجزاءِ ، لكنَّه يَحْتملُ أنْ يؤوَلَ إليهِ ، فَسُمِّي سبباً مَجازاً وهذا عِندَنا.

والشافعي رحمه الله : جَعَلهُ سَبَباً هو في مَعْنى العِلَّة ،

الحكم) لأنه لا تأثير له في الحكم أصلاً بخلاف السبب الذي في معنى العلة ، فإنَّ فيه نوع تأثير. فما كان لا تأثير فيه يكون أدنى حالاً مما فيه نوع تأثير.

(واليمين يعقد للبرِّ) أي شرعت للبر ، سواء كانت بالله تعالى أو بغيره ، فالبِرُّ موجب لليمين (وذلك) أي البر في اليمين بالله تعالى (قطُّ ، لا يكون طريقاً للكفارة) في اليمين بالله عز وجل (ولا للجزاء) في اليمين بغير الله تعالى؛ لأن البرَّ مانع من الحنث؛ لأنه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة ، ولا ينزل الجزاء فلا يمكن أن يجعل المانع عن الحكم سبباً لثبوته وطريقاً إليه في الحال[1].

(لكنه) أي اليمين أو المعلق (يحتمل أن يؤول إليه) أي يفضي إلى الحكم وهو الجزاء والكفارة عند زوال المانع (فمسي سبباً مجازاً) لهذا أي باعتبار ما يؤول إليه كما في قول الله تعالى : ﴿ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ ﴾[2].

(وهذا) أي ما ذكرنا من أن المعلق بالشرط واليمين ليسا بسببين في الحال فضلاً عن أن يكون فيهما معنى العِلة (عندنا) أي مذهبنا نحن الحنفية.

(و) ذهب (الشافعي رحمه الله) إلى (جعله سبباً هو في معنى العلة).

---

(١) كذا في عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٠٧.

(٢) سورة يوسف آية / ٣٦.

وعِندنا لِهذا المَجاز شُبهَـةُ الحقيقةِ حُكماً خِلافاً لِزَفَر رحمه الله ويُعتبر في ذلك مسألـةُ التنجيز هلْ يُـبْطِلُ التعليقَ ، فعِندنا يُـبطِلهُ لأنَّ اليمينَ شُرعَت للبرِّ ، فلم يكنْ بُـدٌّ من أنْ يَصيرَ البِرّ مضمونـاً بالجزَاءِ ، وإذا صَار البرُّ مضموناً بالجزاء

حجـة الإمـام الـشـافعـي رضـي الله عنـه:

احتج الشافعي رضي الله عنه إلى ما ذهب إليه بأن اليمين: هي التي توجب الكفارة عند الحنث ، والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط ، فكانا سببين في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ، وكانا في معنى العلة باعتبار تأثيرها في الحكم عند وجود الشرط ، وإذا كانا كذلك لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك في قوله «إن تزوجت فلانة فهي طالق» وفي قوله «إن اشتريت فلاناً فهو حر»؛ لأن السبب لا ينعقد في غير محله.

فالإمام الشافعي رضي الله عنه لم يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث؛ لأنه أداء قبل وجود السبب.

والحنفية: جوَّزُوا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق؛ لأن المعلق ليس بسبب فلا يحتاج إلى المحل عند التعليق.

(وعندنا) أي الحنفية (لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكماً) أي من جهة كونه علة حقيقة من حيث حكمه (خلافاً لزفر رحمه الله ، ويعتبر في ذلك مسألة التنجير) وهو قول الرجل لامرأته «إنْ دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً» ثم طلقها ثلاثاً (هل يبطل التعليق) أوْ لا (فعندنا يبطله) أي التنجير يبطل التعلق عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله ، حتى لو عادت إليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء ، (لأن اليمين شُرعت للبر فلم يكن بد من أن يصير مضموناً بالجزاء ، (وإذا صار البر مضموناً بالجزاء

صَـارَ لِما ضُمِنَ بِـهِ البِـرّ للحـالِ شُـبْهـةَ الوجُوبِ.

صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب) أي شبهة كونه إيجاباً للجزاء في الحال.

وذهب زفر رحمه الله إلى أن التنجير لا يبطل التعليق كما مر؛ لأنه ليس للمعلق شبهة السببية عنده، إذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حال بين المعلق ومحله، فأوجب قطع السببية، وإذا كان كذلك لا يحتاج إلى المحل، واحتمال صيرورته سبباً مآلاً لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها إليه بعد زوج آخر، وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها.

الجـواب:

أجاب الإمام أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله عما استدل به زُفَر في المسألة: إن ذلك الشرط وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العلل؛ لأن ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة العلة له، وتعليق الحكم بحقيقة عِلَّته يبطل حقيقة الإيجاب لعدم الفائدةحتى لو قال لعبده: إن اعتقتك فأنت حر كان باطلاً، وكذا لو قال لامرأته إن طلقتك فأنت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التطليق فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الإيجاب اعتباراً للشبهة بالحقيقة فصار هذا الشرط في حكم العلل معارضاً لهذه الشبهة ومانعاً لها من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط.

بيـان معنـى المعـارضـة:

أن أصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء، وكون الشرط في

كالمغصُوب ، مَضمون بقيمتِهِ ، فيكونُ للغَصْبِ حَالَ قِيامِ العَيْن شُبهَةُ إيجابِ القِيمة ، وإذا كانَ كذلكَ لم تبقَ الشبهـةُ إلاَّ في محَلِّه كالحقيقة لا تستَـغْني عَن المحَلِّ ، فإذَا فاتَ المحلُّ بَـطلَتْ .

معنى العلل يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بمعارضته ، وإذا امتنع ثبوتها بمعارضة التعليق بالشرط الذي له حكم العلل لم يشترط قيام محل الجزاء بعدُ لزوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقاً مجرداً عن الشبهة ، ومحله ذمة الحالف لأنه يمين محضة فتبقى ببقائها[1] .

(كالمغضوب : مضمون بقيمته) عند فوات المغضوب (فيكون للغضب حال قيام العين) المغصوبة في يد الغاضب (شبهة إيجاب القيمة حتى صح الإبراء عن القيمة (وإذا كان كذلك) أي لو لم يكن لها ثبوت بوجه (لم تبق الشبهة إلا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فإذا فات المحل بطلت) .

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[2] : لا بد لشبهة السبب من محل تبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل؛ لأن شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقة ذلك الشيء فيه ، إذ الشبهة دلالة الدليل مع تخلف المدلول. وقط لا يدل دليل على ثبوت شيء من الأحكام في غير محل ، ألا ترى أن شبهة البيع لا تثبت في حق الميتة؛ لأن حقيقة البيع لا تثبت فيها ، فإذا فات المحل تنجزَّ الثلاث وبطل التعليق كما هو في مسألتنا؛ لأن التعليق ثبت بصفة وهي أن يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط ، فإذا بطلت تلك الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق؛ لأن الشيء

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣١١ .
(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣١٠ .

بِخلافِ تَعليقِ الطلاقِ بالملْكِ ، فإنّـه يصـحُّ في مُطلَّقَـةِ الثـلاث وإنْ عُـدِمَ المحَلُّ ، لأنَّ ذلك الشرط في حُكمِ العِلَـل ، فصـار مُعارضـاً لهـذه الشُّبهـة السابقةِ عَلَيْـه.

إذا ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة ، ألا ترى أنه يبطل ببطلان محل الشرط بأن جعل الدار بستاناً في قوله «إن دخلت الدار فأنت طالق» فكذا فيبطل ببطلان محل الجزاء أيضاً اهـ.

(بخلاف تعليق الطلاق بالملك) جواب عما قاله زُفر رحمه الله: إن بقاء التعليق لا يحتاج إلى بقاء المحل فلما صح ابتداء التعليق بدون المحل ، فلأَنْ يقع بدونه كان أولى؛ لأنَّ البقاء أسهل من الابتداء ، فأجاب المصنف بقوله. . . (فإنه يصح في مطلقة الثلاث وإن عدم المحل) وذلك بأن قال للمطلقة ثلاثاً «إن تزوجتك فأنت طالق ثلاثاً» (لأن ذلك الشرط في حكم العلل ، فصار معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه) وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العلل؛ لأن ذلك الطلاق يستفاد بالنكاح ، فكان النكاح بمنزلة عِلّة العلة للطلاق ، فكان له شبهة العِلة ، والتعليق بشبهة العِلة يبطل شبهة الإيجاب لا أصل التعليق؛ لأن الشبهة لا تقاوم الحقيقة فيصح.

* * *

المبحث الثاني
في تقسيم العِلَّة

وأمَّا العِلَّة: فَهِيَ في الشَّريعةِ: عبارَةٌ عَمَّا يُضَافُ إليْهِ وجُوبُ الحُكْمِ ابتداءً،

المبحث الثاني
في تقسيم العلة

تعريف العلة:

(وأما العلة: فهي في الشريعة عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً) اعلم أن العلة لغة: مستعملة فيما يُؤثر صفة أو ذاتاً، وسواء أثر في الفعل أو في الترك.

مثاله:

يُقال: مجيء زيد عِلَّة لخروج عمرو، هذا في جانب الفعل، وأما في جانب الترك فيجوز أن يكون مجيء زيد عِلَّة لامتناع خروج عمرو.

والعِلَّة اصطلاحاً: هي كما قاله المصنف رحمه الله: عبارة عما يُضاف إليه وجوب الحكم أي ثبوته بخلاف الشرط فإن الشرط يُضاف إليه وجود الحكم لا وجوبه، وقوله «ابتداء» احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة فإن هذه الأشياء كلها وسائط للحكم، أما العلة فإنها يثبت الحكم بها من

مِثـلُ البَـيْعِ للمـلْكِ ، والنِّـكاحِ للحِـلِّ ، والقتـلِ للقِصَـاصِ .

غير واسطة (مثل البيع للملك) فإن البيع علة لثبوت الملك (والنكاح للحل) فإن النكاح علة موضوعة لثبوت الحل (والقتل للقصاص) فإن القتل العمد العدوان علة لثبوت القصاص .

وبهذا يتبيَّن أن العلل الوضعية التي نصبها الشارع عللاً كالبيع ؛ والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالصغر في ولاية النكاح ، والمعاني المؤثرة في الأقيسة؛ تدخل في هذا التعريف أما العلل الوضعية والمستنبطة فظاهر ، وأما المعاني المؤثرة في الأقيسة؛ فلأن الحكم في المنصوص عليه مضاف إلى العلة في الفرع على القول الراجح وقد مرَّ بيانه .

ثم إن ماذكره المصنف رحمه الله من الأمثلة السابقة ، كالبيع للملك ، والنكاح للحل ، والقتل للقصاص. هو علة اسماً ومعنىً وحكماً وهو حقيقة العلة .

فمن حيث إنه موضوع لهذا الموجب فهو علة اسماً؛ لأن هذا الموجب مضاف إليه بلا واسطة .

ومن حيث إنه مشروع لهذا الموجب فهو علة معنىً؛ لأنها مُؤثرة في إثبات ذلك الحكم .

ومن حيث إن هذا الحكم يثبت به ولا يجوز أن يتراخى عنه فهو علة حكماً وذلك بأن يثبت الحكم بوجودها متصلاً بها من غير تراخٍ .

فإذا وجدتْ هذه الحيثيات الثلاثة في وصف من الأوصاف الشرعية كان علة حقيقية ، وإذا لم توجد ، أو وجد بعضها دون بعض كان علة مجازاً ، أو حقيقة قاصرة في حال وجود بعض الأوصاف على اختيار بعض العلماء .

وَلَيْسَ مِن صفَـةِ العِلَّةِ الحقيقيَّـة تَـقَدُّمُها على الحُـكْمِ، بَـل الـواجِبُ اقْتِرانُـها مَعـاً ، وذلك كالاسْتِطاعـةِ مَـع الفِعْـلِ عِندنـا.

(وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم ، بل الواجب اقترانها) بالحكم (معاً ، وذلك) إشارة إلى أن العلة الشرعية تقارن معلولها زماناً كالعلة العقلية ، فحركة الإصبع تقارن حركة الخاتم ، والكسر للآنية مثلاً يُقارن الانكسار ، فالمقارنة (كالاستطاعة مع الفعل عندنا) أي أهل السنة والجماعة ، خلافاً لبعض القدرية ، فإن العلة عندهم هي الأمر الذي إذا وجد وجد الحكم عقيبه بلا فصل.

ثم إننا لو لم نقل بالمقارنة للزم بقاء الأعراض زمانين ، أو وجود المعلول بلا علة في حالة تقدم العلة على المعلول ، وكلاهما فاسد ، خلافاً لبعض الفقهاء ، فإنهم قالوا: حكم العلة الشرعية يثبت بعد العِلة بلا فصل. وهذا يدل على جواز تأخير الحكم عن العلة الشرعية بشرط الاتصال وعدم الانقطاع ، بخلاف العلة العقلية: حيث يشترط فيها مقارنة العلة للمعلول كالاستطاعة مع الفعل.

وجـه قـول بعـض الفقهـاء:

إن العلل الشرعية موصوفة بالبقاء؛ لأنها في حكم الجواهر والأعيان ، ألا ترى أن فسخ البيع والإجارة وغيرهما من سائر العقود جائز بعد أزمنة متطاولة ، ولو لم يكن لها بقاء شرعاً لما تصور فسخها بعد مدة.

الجـواب:

أن علل الشرع أعراض في الحقيقة ، وبقاؤها ضروري دفعاً للحاجة

فـإذا تَراخى الحُكْمُ لِمانع كما في البَيْعِ الموقُـوفِ، والبَـيْعِ بِشَرْطِ الخِيارِ كانَ عِلةً اسماً ومعنى لا حكماً.
وَدلالَـةُ كوْنِهِ عِلَّةً لا سَبَباً ، أَنَّ المانِعَ إذَا زالَ وجَبَ الحَكْمُ مِن الأَصْلِ حَتىَّ يَسْتحـقُّهُ المشْتري بِزوَائِـدِهِ ، وكذلك عَقْـدُ الإجـارةِ عِلَّـة اسمـاً ومعنى ،

وإنَّ فسخ الحكم لا يمكن إلا بفسخ العقد ، فلا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة والله أعلم.

ثم إنَّ تراخي الحكم عن العلة مع وجودها يخرجها من أن تكون علة حكماً كما ذكره المصنف رحمه الله بقوله (فإذا تراخى الحكم) عن العلة (لمانع كما في البيع الموقوف) بأن باع مال غيره بغير إذنه (والبيع بشرط الخيار) سواء كان الخيار للبائع أو المشتري ، (كان علة اسماً ومعنىً) فمن حيث إنه علة اسماً ، يُفيد الملك. ومن حيث إنه علة معنى ، يكون تأثيره في إثبات الحكم عند زوال المانع (لا حكماً) ، لأن الحكم قد تراخى عنها كما بيَّنَّا.

(ودلالة كونه) أي كون كل واحد من البيعين ، البيع الموقوف ، والبيع بشرط الخيار (علة لا سبباً) ما ذكر سابقاً (أن المانع إذا زال وجب الحكم) به (من الأصل) أي وجب الحكم به من حين الإيجاب (حتى يستحقه المشتري بزوائده) المتصلة والمنفصلة جميعاً ، فثبت أنه علة.

(وكذلك) أي مثل البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار (عقد الإجارة علة) لملك المنفعة والأجرة (اسماً)؛ لأنه وضع له وأضيف الحكم إليه ، (و) علة (معنى)؛ لأنه هو المؤثر في إثبات الملك دون غيره لا حكماً؛ لأنه وارد على المعدوم وهو «المنافع».

وَلهـذا صَـحَّ تَـعْجيلُ الأُجْـرَةِ لكنَّـهُ يُـشْبِه الأسْبَـابَ لما فـيه من معنى الإضافَـةِ ، حتى لا يَـسْتَـنِدُ حُـكمُـهُ.

(ولهذا) أي لكونه علة أسماً ومعنى (صح تعجيل الأجرة) قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما صح أداء الزكاة قبل الحوّل ، وأداء الصوم من المسافر لوجود العلة اسماً ومعنى كما قلنا .

(لكن) أي عقد الإجارة عقد (يشبه الأسباب لما فيه من معنى الإضافة) فهو وإن صح في الحال بإضافته إلى العين ، وإقامة العين مقامه التي هي محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف إلى زمان وجودها ، كأنه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء .

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] : وهو أي ما ذكرنا معنى قول مشايخنا ، إن الإجارة عقود متفرقة تتجدد ، وانعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ، ولذلك يقتصر الملك في الأجرة على حال استيفاء المنفعة حقيقة أو تقديراً بتسليم العين . (حتى لا يستند حكمه) أي لا يثبت مستنداً إلى وقت العقد ، لأن إقامة الغير مقام المنفعة في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف إلى معدوم سيوجد كالوصية المضافة إلى ما يثمر نخيله العام ، والطلاق المضاف إلى شهر ، وإذا تحقق معنى الإضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبهة السبب بقدره ؛ لأن إضافة الانعقاد إلى زمان سيوجد ، توجب عدم العِلِّية في الحال ولكن ما وجد من الإيجاب والقبول مفض إلى الحكم بواسطة انعقاده في حق الحكم عند وجود المنفعة ، فكان له شبه بالأسباب من هذا الوجه ، بخلاف البيع الموقوف ، والبيع بشرط الخيار ، فإن انعقادهما ثبت في الحال لقيام

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣١٩ بتصرف .

وكَذلك كَلُّ ايجَابٍ مُضَافٍ إلى وَقْتٍ عِلَّة اسماً ومعنى لا حُكْماً، لكنَّهُ يُشْبه الأسبابَ وكذلك نِصَابُ الزكاة في أوَّل الحوْل عِلَّةٌ اسماً ، لأنَّه وَضعَ لَهُ ، ومعنى لكونه مؤثراً في حُكْمه ، لأنَّ الغِنى يُوجِبُ المسَاواةَ ، لكنَّه عِلَّةٌ بِصفَةِ النماءِ ،

المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج فيهما إلى إثبات معنى الإضافة فلم يثبت لهما شبه بالأسباب فاستند الحكم فيهما إلى زمان الإيجاب واقتصر فيما نحن فيه على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا اهـ.

(وكذلك) أي كعقد الإجارة (كل إيجاب مضاف إلى وقت) كالطلاق المضاف إلى وقت ، والنذر المضاف إلى وقت في المستقبل (علة اسماً) لكونه موضوعاً للحكم المضاف إليه (و) علة (معنى) لتأثيره في ذلك الحكم (لا حكماً) لتأخيره إلى الزمان المضاف إليه ، وعدم ثبوته في الحال ، (لكنه يشبه الأسباب)؛ لأن الإضافة التقديرية أوجبت شبهة السبب ، فحقيقة الإضافة أولى بذلك ، فثبت الحكم عند مجيء الوقت مقتصراً عليه مستنداً إلى أول الإيجاب.

(وكذلك) أي مثل ما ذكر من عقد الإجارة (نصاب الزكاة) فهو (في أول الحول علة اسماً؛ لأن) النصاب (وضع له) أي وضع لإيجاب الزكاة شرعاً ، ولهذا تضاف الزكاة إليه (و) علة (معنى) لكونه أي لكون النصاب (مؤثراً في حكمه) وهو الوجوب (؛ لأن الغنى يوجب المساواة) أي الإحسان إلى الغير لقوله تعالى: ﴿ وَأَحْسَنُوٓاْ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[1].

(لكنه جعل علة بصفة النماء) لقوله عليه الصلاة والسلام «لا زكاة في

---

(١) سورة المائدة آية / ٩٣/ .

فلمَّا تراخى حكْمُهُ أشْبهَ الأسْبَابَ.

ألا تَرى أنَّـه إنَّما تَراخى إلى مَا لَيْسَ بحادِثٍ بِهِ، وإلى مَا هَوَ شَبيهٌ بِالعِلَلِ

مال حتى يحول عليه الحوْل»[1] (فلما تراخى حكمه) أي حكم النصاب وهو وجوب الزكاة إلى وجود وصف النماء (أشبه الأسباب) هذا مذهب الحنفية.

وذهب الإمام مالك إلى أن النصاب قبل تمام الحول ليس حكم العلة، بل كونه نامياً بالحول بمنزلة الوصف الأخير من علة ذات وصفين، فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحوْل، كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحِنث، وتعجيل الصلاة قبل الوقت وذهب الإمام الشافعي رحمه الله: إلى أن النصاب قبل تمام الحَوْل علة تامة لوجوب الزكاة، وليس فيها شبه الأسباب، بل الحول أجل أخرَّ المطالبة عن صاحب المال يتسيراً كالسفر في حق الصوم، ولهذا صح تعجيل الزكاة قبل الحول ووقع المؤدَّى زكاة من غير توقف على حلول الأجل كالمديون إذا عجل الدين.

ثم إن المصنف رحمه الله أراد أن يؤكد شبه النصاب للأسباب فقال (ألا ترى أنه إنما تراخى إلى ما ليس بحادث به) أي بالنصاب وهو النماء، فإن النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والسمن في الحيوان، وزيادة المال في التجارة، والنماء الحكمي وهو حَوْلانُ الحول، لا يثبتان بالنصاب، وإذا لم يكن النماء حادثاً بالمال تحقق الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوي شبهه بالأسباب.

(و) كذلك تراخى الحكم (إلى ما هو شبيه بالعلل).

---

(١) رواه أبو داود ٢/١٠٢ برقم/١٥٧٣، وابن ماجه ١/٥٧١ برقم/١٧٩٢، والدارقطني ٢/٩٠، والبيهقي ٢/١٥٦.

ولمَّا كانَ متراخِياً إلى وصْفٍ لا يستَقِلُّ بنفْسِهِ أشْبَهَ العِلَلَ ، وكان هذا الشَّبَه غَالباً ، لأنَّ النِصابَ أصْلٌ والنماءَ وصْفٌ .

وَمِن حُكْمِهِ : أَنْ لا يَظْهرَ وجوبُ الزَّكاةِ في أَوَّل الحوْلِ قَطْعاً

وَجْـهُ شبهه بـالعـلـل :

أن النماء الذي هو في الحقيقة فضل على الغنى يوجب المساواة كأصل الغنى ، ويزداد به اليُسر في الواجب فكان له أثر في وجوب الزكاة من هذا الوجه .

(ولما كان) الحكم (متراخياً إلى وصف لا يستقل بنفسه أشبه) النصاب (العللَ) إذ السبب الحقيقي أن يتراخى الحكم عنه إلى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف إلى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد (وكان هذا الشبه) أي شبه العلة (غالباً؛ لأن النصاب أصل والنماء وصف). يعني أن النصاب يشبه العلل من جهة نفسه ، ويشبه السبب من جهة توقف الحكم على النماء الذي هو وصفه وتابع له فيترجح الشبه الذي ثبت له من جهة نفسه على الشبه الذي ثبت له من جهة وصفه .

(ومن حكمه) أي حكم النصاب الذي تبيَّن أنه عِلَّة يشبه الأسباب (أن لا يظهر وجوب الزكاة في أول الحول قطعاً) وإن وجد أصل العلة لفوات الوصف عنها وهو النماء ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] : إذ العلة الموصوفة بوصف لا تعمل بدون الوصف كالأرض علة لوجوب العشر أو الخراج بصفة النماء تحقيقاً أو تقديراً بالتمكن من الزراعة ، فإذا فات هذا الوصف من الأرض لم تبق سبباً للوجوب ا هـ.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٢٣ .

بخلاف ما ذكرنا مِن البيوع، ولمَّا أشَبه العِلَلَ، وكانَ ذلك أَصْلاً، كان الوجُوبُ ثابتاً من الأصْلِ فَي التقْدير، حتى صحَّ التعجِيلُ، لكنْ ليصيرَ زكاةً بعدَ الحَوْلِ.

وكَذلِـكَ مَـرَضُ الموْتِ: عِلَّـةٌ لتغْييرِ الأحكَامِ

(بخلاف ما ذكرنا من البيوع) يعني البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار. (ولما أشبه) النصاب (العلل وكان النصاب أصلاً، كان الوجوب) أي وجوب الزكاة (ثابتاً من الأصل في التقدير)؛ لأن الوصف متى ثبت استند إلى أصل النصاب، وصار من أول الحول متصفاً بأنه حوْلي، وإذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب إلى أوله أيضاً (حتى صح التعجيل) قبل تمام الحول خلافاً لما قاله الإمام مالك رحمه الله.

وجـه صحـة الـتعجيـل:

وقـوع الأداء بعـد وجـود أصـل العـلـة:

(لكن ليصير) المودَّى (زكاة بعد الحول) خلافاً لما قاله الإمام الشافعي رحمه الله.

وجـه كـون المـؤدَّى زكـاة بعـد الحـول:

أن قبل حولان الحول عدم وصف العلة في الحال، فإذا تم الحول ونصابه كامل جاز وقوع المؤدى عن الزكاة؛ لاستناد الوصف إلى أول الحول وإن لم يكن كاملاً كان المؤدى تطوعاً[1].

(وكذلك) أي مثل النصاب (مرض الموت: علة لتغيير الأحكام) من تعلق حق الوارث بالمال، وحجر المريض عن التبرع بما تعلق به حق

---

(١) نفس المرجع.

اسماً وَمعنى ، إلا أَنَّ حَكْمَهُ يثبتُ به بوصْفِ الاتصال بالموتِ فأشْبَهَ الأسْبَابَ من هذا الوجْهِ ، وهو عِلَّةٌ في الحقيقة ،

الوارث من الهبة والصدقة والوصية ونحوها (اسماً)؛ لأنه وضع في الشرع للتغيير من الإطلاق إلى الحجر (و) علة (معنى)؛ لأنه مؤثر في الحجر عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت كما أشار إليه النبي ﷺ في حديث سعد بن مالك رضي الله عنه: «إنك لأَنْ تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفَّفون الناس»[1] فمنعه عن التبرع فيما وراء الثلث لحق الورثة.

(إلا أن حكمه) أي حكم المرض وهو «الحجر» عن التصرف (يثبت به) أي بالمرض (بوصف الاتصال بالموت، فأشبه الأسباب من هذا الوجه وهو علة في الحقيقة).

وجـه شبهـه بالأسبـاب:

أن الحكم توقف على أمر آخر ، كتوقف وجوب الزكاة على النماء ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2]: ولمّا كان هذا الوصف معدوماً في الحال لم يثبت الحجر باتاً حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلمه إلى الموهوب له يصير ملكاً له في الحال؛ لأن العلة لم تتم بوصفها ، فإذا اتصل به الموت تمت العلة ، واتصف المرض بكونه مرضاً مميتاً من أول وجوده؛ لأن الموت يحدث بآلام تجتمع وعوارض مزيلة لقوى الحياة ، وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض ، فيضاف إليها كلها ، بمنزلة

---

(١) رواه البخاري في الجنائز ومسلم في الوصية ٣/ ١٢٥٠ برقم / ١٦٢٨ ، وأبو داود برقم / ٢٨٦٤ ، والنسائي ٦/ ٢٤١.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٢٥.

وهذا أشْبَـهُ بالعِلَل مِن النصَاب .
وكَـذَلِكَ شِـراءُ القَرِيب : عِلَّـةُ العِتـقِ لكِن بواسطَـةٍ هي من مُوجِبَـاتِ الشراءِ ، وهوَ الملْكُ ، فكان عِلَّة تشبِهُ السَّبَبَ .

جراح متفرقة سرت إلى الموت ، فإنه يضاف إلى الكل دون الأخير .

وإذا استند الوصف إلى أول المرض استند بحكمه وهو الحجر ، فيصير كأنه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ إلا بإجازة صاحب الحق ، وإذا برأ من المرض كان تبرعه نافذاً؛ لأن العلة لم تتم بصفتها ا هـ (وهذا) أي المرض (أشبه بالعلل من النصاب) وذلك لأن الوصف الذي تراخى الحكم إليه وهو الموت حادث به فإن ترادف الآلام التي تحدث بالمرض مفض إلى الموت بخلاف النصاب فإن الوصف فيه ليس بحادث كما مر .

(وكذلك) أي مثل ما ذكر من النصاب في الزكاة وغيره (شراء القريب) مثل شراء الأخ (علة العتق لكن بواسطة هي من موجبات الشراء ، وهو الملك ، فكان علة تشبه السبب) .

بيـانـه :

أنَّ عِلَّة الحكم إذا أضيفت إلى علة أخرى ، كان الحكم مضافاً إلى الأولى بواسطة الثانية ، وكانت العلة الأولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة ، وكما أن الحكم هناك يضاف إلى العلة دون الصفة فههنا أيضاً يضاف إلى العلة دون الواسطة .

فمن حيث إن العلة الأخيرة بحكمها تضاف إلى الأولى كانت الأولى علة ومن حيث إنها لا توجب الحكم إلا بواسطة أخذت شبهاً بالسبب ، فشراء القريب علة للعتق بواسطة الملك ، إذ الشراء يوجب الملك ، والملك في القريب يوجب العتق لقوله عليه الصلاة والسلام «من ملكَ ذا

كالـرَّمْيِ.

وإذا تَـعَلَّق الحُـكْمُ بوصْفَـيْن مذؤَثِّـريْن ، كـانَ أحدهمـا وجُوداً عِلَّـة حكمـاً ،

رحم محرم منه عتق عليه»[1] فيصير العتق مضافاً إلى الشراء لكون الواسطة وهي الملك من موجباته ، وكان شراء القريب اعتاقاً لكنه أخذ شبهاً بالسبب باعتبار تخلل الواسطة التي هي من موجباته (كالرمي) فإنه علة تامة للقتل ولكن ، له شبه بالسبب من حيث إنه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ، ونفوذه في المقصود بالرمي ، وذلك هو المؤثر في زهوق الروح ، والحكم تراخى عن الرمي إلى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي ، إلا أن هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة لا سبباً كالشراء للعتق في القريب كما ذكرنا حتى وجب القصاص على الرامي.

(و) أما الوصف الذي له شبهة العلل فكما قال المصنف رحمه الله (إذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين ، كان أحدهما وجوداً علة) لتأثير كل واحد منهما بالحكم ، فإن لكل واحد منهما شبهة العلة ، حتى إذا تقدم أحدهما لم يكن سبباً ، وكان علة (حكماً) لا أسماً؛ لأن العلة الحقيقية لا تتم إلا بالوصفين جميعاً ، فلا يطلق اسم العلة على أحدهما بطريق الحقيقة إنما يضاف الحكم إليه دون الأول وفي ذلك قال القاضي الإمام أبو زيد

---

(١) أخرجه الترمذي برقم (١٣٦٥) في كتاب الأحكام، باب ما جاء فيمن ملك ذا رحم محرم.
وأبو داود برقم (٣٩٤٩) في كتاب العتق باب فيمن ملك ذا رحم محرم ، وابن ماجه برقم (٢٥٤٤) في العتق باب من ملك ذا رحم محرم عن سمرة بن جندب مرفوعاً بلفظ : «من ملك ذا رحم محرم فهو حر».

لأنَّ الحكمَ يُضافُ إليهِ لرجحَانِهِ على الأوَّل بالوجوُد عِندَه ، ومعنى ، لأنَـهُ مؤثـرٌ فيهِ ، وللأوَّل شُبْـهَـةُ العِلَلِ.

الدبوسي رحمه الله[1] : إن الحكم إنما يضاف إلى الوصف الأخير؛ لأن ما مضى إنما يصير موجباً بالأخير ، ثم الحكم يجب بالكل ، فيصير الوصف الأخير كعلة العلة ، فكان له حكم العلة كالملك للعتق في القريب ا هـ.

وإذا ظهر التأثير للوصفين ، وعدم الحكم لفوات أحدهما كان المجموع علة واحدة ، فإذا وجد أضيف الحكم إليه (لأن الحكم يضاف إليه) أي إلى الوصف الأخير منهما وجوداً (لرجحانه على الأول بالوجود) أي بوجود الحكم (عنده) أي عند الوصف الأخير دون الوصف الأول.

وبنـاءً عليـه نقـول:

إذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافاً إليه حتى صار المشتري معتقاً ، وكان الشراء اعتاقاً ، فيجوز أنْ يقع عن الكفارة عند النية ، ويخرج المكلف عن العهدة؛ لأنه تحرير رقبة على قدر ما لزمه بالنص.

هذا بيان كونه عِلة حكماً ، (و) أما بيان كونه علة (معنى) فـ(لأنه مؤثر فيه) أي في الحكم لكونه أحد ركني العلة كالثاني ، (وللأول شبهة العلل) وهو اختيار المصنف رحمه الله وفخر الإسلام البزدوي ، وقال القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي وشمس الأئمة السرخسي رحمهما الله[2] : يكون سبباً محضاً لا شبهة له بالعلل؛ وذلك لأن وجود بعض ما يتم علة بانضمام

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٢٧.

(٢) المرجع السابق.

حَتَّى قُلْنَا: إِنَّ حُرمَـةَ النَّساءِ ثَـبَـتَتْ بأَ حَدِ وَصْفَي عِلَّة الرِّبـا ، لأنَّ لِربا النسيئـة شُبْهةُ الفضْلِ ، فَيثْبُتُ بِشْـبَهة العِـلَّةِ.

معنى آخر إليه كأحد وصفي العلة لا يثبت الحكم به ما لم تتم العلة يكون من الأسباب المحضة كأحد شطري البيع ا هـ.

الجـواب عليه:

أن وجود أحد وصفي العلة هو علة وليس بسبب؛ لأنه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم ، بل هو مؤثر في إثبات الحكم ، وليس بعلة بنفسه أيضاً لفوات الركن الثاني من العلة لكن له شبهة العلل ، لكونه أحد ركني العلة.

(حتى قلنا: إن حرمة النَّساء) أي حرمة البيع نسيئة (تثبت بأحد وصفي علة الربا) فالجنس بإنفراده يحرّم البيع نَسيئة.

وبناء عليه قال الفقهاء[1]: لو أسلم قوهياً في قوهي[2] لا يجوز وكذا القدر ، حتى لو أسلم شعيراً في حنطة ، أو حديداً في رصاص لا يجوز أيضاً (لأن لربا النسيئة شبهة الفضل) فإن للنقد مزية على النسيئة عرفاً وعادة ، حتى كان الثمن في البيع نسيئة أكثر منه في البيع بالنقد فيثبت بشبهة العلة)؛ لأن حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط وهي أسرع ثبوتاً من حرمة الفضل لقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا اختلفَ النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يداً بيد»[3].

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٢٨.

(٢) القوهي: ضرب من الثياب بيض فارسي نسبة إلى قوهستان انظر لسان العرب ٥/ ٣٧٨٧.

(٣) أخرجه مسلم برقم (١٥٨٧) (٨١) عن عبادة بن الصامت قال: قال =

والسَّفَرُ عِلَّةُ الرخَصِ اسماً وحُكْماً لا مَـعْنى ، فإنَّ المؤثِّـر هُوَ المشَّقَّـةُ لكن السَفَرَ أقيمَ مقَامَهَا تيسيراً ، وهُوَ في الحاصِلِ نَوْعَان :

أحدهما : إقامَةُ

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] : ويجوز أن تثبت بأحد الوصفين الذي له شبهة العلة ، ولا تثبت به حرمة الفضل ؛ لأنها أقوى الحرمتين ، ولها علة معلومة في الشرع فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة ا هـ.

(والسفر علة الرخص اسماً) ؛ لأن الرخص تنسب إليه في الشرع يقال : رخصة السفر : الإفطار ، والقصر ، فكان علة اسماً (وحكماً) ؛ لأن الرخص تثبت متصلة به ، فإذا جاوز بيوت المصر قصر الصلاة ، فكان علة حكماً (لا معنى ؛ فإن المؤثر هو المشقة لكن السفر أقيم مقامها تيسيراً) .

بيـانـه :

أن الرخصة أضيفت إلى السفر دون حقيقة المشقة ؛ لأن المشقة أمر باطن لا يوقف على حقيقتها ، وتتفاوت أحوال الناس فيها ، فهي غير منضبطة ، والشارع لا يرتب أحكامه على علل غير منضبطة ، أو مضطربة ، فأقام السفر مقامها ؛ لأن السفر سبب المشقة في الأغلب ، ومن عادة الشرع أن يضيف الحكم إلى علة العلة عند تعذر إضافته إلى العلة .

(وهو) أي إقامة الشيء مقام غيره (في الحاصل نوعان أحدهما : إقامة

= رسول الله ﷺ : «الذهب بالذهب . . . فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كن يداً بيد» .

(١) المرجع السابق .

السبَبِ الداعي مَقَـام المدعُوِّ كما في السَفَر والمَرض. والثاني: إقامـةُ الدليل مَقامَ المدْلُولِ، كما في الخبَرِ عن المحبَّـة: أقيمَ مَقَامَ المحبَّـةِ في قولهِ: «إن أحببتِني فأنتِ طالِق».

وَكَما في الطُّهْرِ، أُقِيمَ مَقَـامَ الحَاجَـةِ في إبَاحَـةِ الطَّـلاقِ.

السبب الداعي مقام المدعو) إليه (كما في السفر) وقد مر بيانه، وكما في (المرض) أقيم في إيجاب الرخصة مقام الموجب الحقيقي وهو خوف التلف وازدياد المرض، إلا أن هذا لما كان أمراً باطناً لا يوقف عليه سقط اعتباره في إضافة الحكم إليه، وتعلق الحكم بالمرض الذي هو سبب الخوف.

(والثاني: إقامة الدليل مقام المدلول كما في الخبر عن المحبة، أقيم مقام المحبة في قوله: أن أحببتِني فأنت طالق) أي فقالت: «أحبك» فإن إخبارها بذلك دليل على وجود ما جعله شرطاً، فأقيم مقام المدلول وهو «المحبة» عند تعذر الوقوف عليه؛ لأن حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها؛ لأنه أمر باطن، ولا من جهتها؛ لأن القلب متقلب، فهو أسرع تقلباً من القدر في غليانه، لا يستقر على شيء، وما لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله، كالنوم دليل على الحدث. والمس والنكاح دليل الوطء، فيقام كل واحد منهما مقام الوطء في ثبوت حرمة المصاهرة؛ لأن كل واحد منهما سبب داع إليه، (وكما في الطهر) الخالي عن الجماع (أقيم مقام الحاجة) إلى الطلاق (في إباحة الطلاق).

بيـانـه:

أنَّ الحاجة إلى الطلاق أمر باطن لا يوقف عليه، فأقيم دليل الحاجة وهو الإقدام على الطلاق في زمان الرغبة، وهو الطهر الخالي عن الجماع

. . . .

مقام حقيقة الحاجة تيسيراً ، ومثل ذلك كثير في الشرع .

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في كشف الأسرار[1]: ومثله مسائل الاستبراء ، وطريق ذلك وفقهه من ثلاثة أوجه :

أحدها: دفع الضرورة ، والعجز ، وذلك في قوله: أن أحببتِني أو أبغضتني فأنت طالق ، وفي الاستبراء ، وفي قيام النكاح مقام الماء .

الثاني: الاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات .

الثالث: دفع الحرج ، كما قيل في السفر ، والطهر القائم مقام الحاجة والتقاء الختانين ، والمباشرة الفاحشة ، لإيجاب الحدث عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله .

وهذه وجوه متقاربة ، في ضبطها معرفة حدود الفقه والله أعلم ا هـ .

* * *

---

(١) انظر كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٣٦ ، بتصرف يسير .

المبحث الثالث
في تقسيم الشرط

فأمَّا الشَّرطُ: فَهُو في الشَّريعةِ عِبارَةٌ عمَّا يُضافُ الحكْمُ إليْهِ وجُوداً عِندَه لا وجُوباً بِهِ.

المبحث الثالث
في تقسيم الشرط

تعريف الشرط:

(فأما الشرط: فهو في الشريعة عبارة عما يضاف الحكم إليه وجوداً عنده لا وجوباً به) هذا هو الشرط المحض.

اعلم أن الشرط: ينقسم إلى خمسة أقسام:

الأول: شرط محض، وهو ما ذكره المصنف رحمه الله.

الثاني: شرط له حكم العلل: وهو كل شرط لم يعارضه علة صالحة لإضافة الحكم إليها.

الثالث: شرط له حكم الأسباب: وهو كل شرط توسط بينه وبين الحكم ما يصلح لإضافة الحكم إليه.

الرابع: شرط اسماً لا حكماً: وهو كل حكم تعلق بشرطين كان

كالطَّلاقِ المَعلق بدخوُلِ الدارِ ، يوجدُ بقوْلِهِ «أنتِ طالقٌ» عِند دخول الدارِ لا بِـهِ.
وقَدْ يُـقَامُ الشرطُ مقامَ العِلَّةِ كحَفْرِ البِئْر في الطَّريقِ ، وهُـوَ شَرْطٌ في الحقيقَةِ ، لأنَّ الثِقـلَ عِلَّـةُ السُقوطِ ، والمشْـيُ سَـبَبٌ محضٌ ،

أولاهما وجوداً شرطاً أسماً لافتقار الحكم إليه في نفس الأمر لا حكماً؛ لأن وجود الحكم يتأخر إلى وجود الشرط الآخر.

الخـامـس: شرط هو بمعنى العلامة الخالصة.

وسيأتي بيان هذه الأقسام مع الأمثلة قسماً قسماً:

أمـا الأول فـ(كالطلاق المعلق بدخول الدار ، يوجد بقوله «أنت طالق» عند دخول الدار لا به) أي: امتنع وجود العلة بالتعليق به ، فإذا تحقق وجود الشرط وجدت العلة معه ، فيصير الوجود مضافاً إلى الشرط دون الوجوب ، ويكون الوجوب مترتباً على العلة لا على الشرط.

بيـانـه:

أن الدخول الذي دخل عليه حرف الشرط شرط ، وامتنعت العلة وهي قوله «أنت طالق» عن الانعقاد بعد وجود صورتها من حيث التكلم لعدم تحقق الشرط في الحال ، فإذا وجد الدخول ينعقد علة ويصير تطليقاً فيثبت به الطلاق ، وكذلك الأمر في كل تعليق بحرف من حروف الشرط.

الـشـرط الـذي لـه حـكـم الـعلـل:

(وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البئر في الطريق) أي في غير ملكه (وهو شرط في الحقيقة؛ لأن الثقل علة السقوط) في البئر (والمشي سبب محض)؛ لأنه مفضٍ إليه ، وليس بعلة ، بدليل أنه لو نام في موضع فحفر تحته ، أو نام على سقف فقطع ما حوله ، أو كان على غصن فقطع

لكنَّ الأرْضَ كانت مُمسكَـةً مانِعـةً عملَ الثقـلِ ، فكـانَ الحفْـرُ إزالـةً للمانعِ ، فثبتَ أنّـه شرطٌ ، ولكنَّ العِلَّة ليسَتْ بصالحةٍ للحكْم ، لأنَّ الثقلَ أمر طبيعيٌّ ، لا تَعدِّي فيهِ والمشيُ مباحٌ بلا شُبهـةٍ ، فلمْ يصلحُ أنْ يُجعَلَ عِلَّةً بواسِطَةِ الثِّقَلِ .

فَإذا لمْ يُعَارِض الشَّرطَ ما هُوَ عِلَّةٌ ، وللشَرْطِ شَبَهُ بالعِلَل لما يَتَعلَّقُ بـهِ مِن الوجودِ

الغصن ، يحصل الوقوع بدون المشي فعلم أنه سبب وليس بعلة (لكن الأرض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل) الذي هو علة (فكان الحفر إزالة للمانع ، فثبت أنه شرط) ، (و) كان ينبغي أن يضاف الحكم إلى العلة لا إلى الشرط في هذه الصورة (لكن الثقل أمر طبيعي) ثابت بخلق الله تعالى (لا تعدي فيه) أصلاً فلا يصلح لإضافة ضمان العدوان إليه (والمشي مباح بلا شبهة) يعني كان ينبغي أن يضاف الحكم إلى المشيء الذي هو سبب بعد تعذر إضافته إلى الشرط؛ لأنه أقرب إلى العلة من الشرط إلا أن المشي مباح بلا شبهة (فلم يصلح أن يجعل علة بواسطة الثقل) .

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] : لأن الواجب ضمان جناية ، وضمان الجناية لا يمكن إيجابه بدون الجناية فتعذرت الإضافة إليه أيضاً ، حتى لو وجدت صفة التعدي فيه بأن تعمد المرور على البئر فوقع فيها وهلك ينسب التلف إليه دون الحافر وصار كأنه أتلف نفسه ا هـ.

(وإذا لم يعارض الشرط ما هو علة) صالحة لإضافة الحكم إليها كحفر البئر في الطريق في المثال السابق (وللشرط شبه بالعلل لما يتعلق به من) حيث (الوجود) وشبه العلة به من حيث إنها غير موجبة بذاتها كما علمت

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٤٩ .

أقيمَ مَقامَ العِلَّة في ضمان النفْس والأموال جميَعاً. فأمَّا إذا كانَت العِلَّة صالحةً للحكْمِ لم يكنْ الشرطُ في حُكْم العِلَّةِ.

(أقيم) الشرط (مقام العلة في ضمان النفس) فيما إذا أتلف في البئر إنسان (و) أقيم أيضاً مقام (الأموال) فيما إذا وقع في البئر شيء آخر غير الإنسان فهما (جميعاً) في إيجاب الضمان سواء.

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في كشف الأسرار[1]: ولهذا لم يجب على حافر البئر كفارة، ولم يحرم الميراث؛ لأنه ليس بمباشر، فلا يلزمه جزاؤهما وأما وضع الحجر، وإشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الأسباب التي جعلت عللاً في الحكم على ما مر، لا من هذا القسم.

وعلى هذا قلنا في الغاصب إذا بذر حنطة غيره في أرض غيره، إن الزرع للغاصب، وإن كان التغيير بطبع الأرض والماء والهواء، وأما الإلقاء فشرط، لكن العلة لما كان معنى مسخراً لا اختيار له لم يصلح علة مع وجود فعل عن اختيار وإن كان شرطاً فجعل للشرط حكم العلل ا هـ.

(فأما إذا كانت العلة صالحة للحكم لم يكن الشرط في حكم العلة) لعدم الحاجة إلى إثبات الحكم بغير العلة، وهذا إذا اجتمع علة حكم مع شرط تلك العلة، كما إذا أوقع نفسه في البئر، لا يجب الضمان على الحافر لصلاحية العلة لإضافة الحكم إليها.

ثم إن العلل لمّا لم تكن موجبة بذواتها بل بإيجاب الله تعالى كانت أمارات على الأحكام كالشروط فاستقام أن يخلفها الشروط في حق إضافة

---

(١) انظر كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٥٠ وما بعدها.

وَلهذَا قُلْنَا: إِنَّ شُهودَ الشَّرطِ واليَمين ، إذا رَجَعُوا بَعْد الحكُمِ إِنَّ الضَّمانَ على شُهُودِ اليَمين ، لأَنَّهم شُهوْد العِلَّة.

الحكم عند تعذر الإضافة إليها لتحقق الشبه بين العلل والشروط ، وهذا أصل كبير ينبغي العلم به.

(ولهذا) أي لما ذكر من أن الحكم لا يضاف إلى الشرط عند صلاح العلة للإضافة (قلنا: إن شهود الشرط واليمين ، إذا رجعوا بعد الحكم ، إن الضمان على شهود اليمين ، لأنهم شهود العلة).

صورة المسألة:

شهد فريق لامرأة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار ثم شهد آخرون بوجود الشرط ، ثم رجعوا جميعاً بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر ، إن ضمان ذلك على شهود اليمين أي التعليق؛ لأنهم شهود العلة كما ذكره المصنف رحمه الله.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وسمي شهود التعليق شهود العلة وإن لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط ، إما باعتبار أن المعلق بعرض أن يصير علة ، فكان هذا تسميةً للشيء بما يؤول إليه ، أو باعتبار أن الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبت للمعلق اتصال بالمحل بوجود الشرط في زعمهم ، وصار علة حقيقة فيصح تسميتهم بشهود العلة اهـ.

ثم إنهمْ أثبتوا قول الزوج «أنت طالق» وهو صالح لإضافة الطلاق إليه فلم يجز إضافته إلى الشرط ، فلم يضمن شهود الشرط شيئاً.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٤٥.

وَكَذَلِكَ العِلَّةُ والسَّببُ إِذَا اجْتَمَعَا سَقَطَ حُكْمُ السَّبَبِ كَشُهُودِ التَّخْيير وَالاخْتِيَارِ إِذَا اجْتَمَعَا فِي الطَّلاقِ وَالعِتَاقِ ، ثُمَّ رَجَعُوا بَعْدَ الْحُكْمِ ، فَإِنَّ الضَّمَانَ عَلَى شُهُودِ الاخْتِيَارِ ؛ لأَنَّهُ هُوَ العِلَّةُ ، والتَّخْييرُ سَبَبٌ .

(وكذلك) أي كما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لإضافة الحكم إليها سقط اعتبار السبب ، إذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للإضافة إليها. وهو معنى قول المصنف رحمه الله (العلة والسبب إذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار إذا اجتمعا في الطلاق والعتاق ، ثم رجعوا بعد الحكم).

صورة مسألة «الطلاق»:

شهدت جماعة بأن الزوج قال لامرأته قبل الدخول بها في المجلس الفلاني «اختاري نفسك»

وشهد آخرون بأنها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج.

صورة مسألة «العتاق»:

شهد فريق بأن المولى قال لعبده في المجلس الفلاني «أنت حر إن شئت» أو قال له «اختر عتقك».

وشهد آخرون بأن العبد قال في ذلك المجلس «قد شئت» أو قال «اخترت العتق» (ثم رجعوا) جميعاً (بعد الحكم) بالطلاق أو العتاق.

(فإن الضمان) أي ضمان نصف المهر في الطلاق ، وضمان عتق العبد في العتاق (على شهود الاختيار؛ لأنه) أي الاختيار (هو العلة ، والتخيير سبب)؛ لأنه مفضٍ إليه ، فكان الحكم مضافاً إلى العلة دون السبب ، فلم يضمن شهود السبب شيئاً.

وَعَلى هَذا قُلْنَا: إذَا اخْتَلَفَ الوليُّ والحافِرُ فَقَالَ الوَليُّ سَقَطَ ، وقال الحافِرُ: إنَّـه أَسْقَطَ نَفسهُ ، كان القوْلُ قولَهُ استحسَاناً ، لأنَّه يتمسَّكُ بِما هُوَ الأصْلُ ، وهُوَ صَلاحِيَّـةُ العِلَّـةِ للحُكْمِ ،

(و) بناءً (على هذا) أي على أن الحكم لا يضاف إلى الشرط عند معارضة ما يصلح علة (قلنا: إذا اختلف الولي) أي ولي الهالك في البئر (والحافر ، فقال الولي سقط وقال الحافر: إنه أسقط نفسه ، كان القول قوله) أي قول الحافر (استحساناً) والقياس أن يكون القول قول الولي؛ لأن الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو بدعوى القاء النفس يريد إسقاط الضمان فلا يقبل قوله. قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] وهو قول أبي يوسف الأول اهـ.

وجـه القيـاس:

أن الظاهر شاهد للولي ، إذ الإنسان لا يلقي نفسه في البئر عمداً في العادة فعند المنازعة: كان القول قول من يشهد له الظاهر.

وجـه الاستحـسان:

ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله (لأنه) أي الحافر (يتمسك بما هو الأصل وهو صلاحية العلة للحكم)؛ لأن الإلقاء قد وقع ممن له اختيار؛ ولأن الظاهر حجة للدافع ، والولي يحتاج إلى إقامة البينة على أنه وقع فيها بغير تعمد منه مع أن هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو أن البصير يرى البئر أمامه في ممشاه فلا يقع فيها إلا بالإلقاء قصداً ، فتقابل الظاهران وبقي الإحتمال في سبب وجوب الضمان فلا نوجبه بالشك.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/٣٥٨.

وينكـرُ خلافَـةَ الشَّرط ، بِخلافِ ما إذا ادَّعـى الجارِحُ المـوتَ بسببٍ آخر لا يُـصَدَّقَ ، لأنَّـهُ صَاحبُ عِلَّـةٍ .
وَعَلى هَذا قُلْنَـا : إذا حَـلَّ قَيْـدَ عَبْـد حتى أَبَـق لم يَـضْمَن ، لأنَّ حَلّه شَرْطٌ في الحقيقة ،

(وينكر خلافة الشرط) أي جحد حكماً ضرورياً ، وهو خلفية الشرط عن العلة فجعلنا القول قوله (بخلاف ما إذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق؛ لأنه صاحب علة) فإن الجرح علة موجبة للضمان ، فعند وجود العلة لا يقبل قوله في العارض المسقط من غير حجة فكان القول قول الولي لتمسكه بالأصل[1] .

(وعلى هذا) أي على الأصل المذكور وهو أن العلة إذا صلحت لإضافة الحكم إليها لا يضاف إلى الشرط والسبب .

(قلنا : إذا حلَّ قيد عبد حتىٰ أبق لم يضمن) عند الحنفية بالاتفاق ، وهو قول الإمام الشافعي رضي الله عنه ، وهذا إذا كان العبد عاقلاً ، وإن كان مجنوناً فالحالّ ضامن عند محمد رحمه الله ، لأنه أزال المانع من الإباق .

اعلم أن هذا المثال : من الشرط الذي له حكم الأسباب : وهو الشرط الذي يعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب إليه ، وأن يكون سابقاً عليه .

بيـانـه :

أن المانع من الإباق في هذا المثال هو «القيد» فكان حلّه إزالة للمانع فلم يضمن الحالُّ؛ (لأن حلّه شرط في الحقيقة) ، وليس بعلة .

---

(١) المرجع السابق .

وَلَـهُ حُكْمُ السَّببِ إلا أنَّـه لمَّـا سَبق الإباقُ الذي هُو علةُ التَـلَفِ نَـزَلَ منزلَةَ الأسباب ، فالسببُ مما يتقدَّمُ والشرط مما يتأخَّرُ ، ثمَّ هو سببٌ محضٌ ، لأنَّـهُ اعتَـرَضَ عَلَيْهِ بما هُـوَ عِلَّـةٌ قَـائِمةٌ بِنفْسِها غير حادِثـةٍ بالشَّرطِ .

وَكَانَ هذا كَـمَنْ أَرْسَلَ دَابَّـةً في الطريق فَجَـالَتْ ، ثُم أَتْلَـفَتْ شَيْـئاً ، لم يَـضْمنـهُ المرسِـلُ ،

(و) لكن (له حكم السبب) لأن سبب الشيء يتقدمه ، وشرطه يكون متأخراً عن صورته وجوداً ، (إلا أنه لما سبق الإباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الأسباب) لما قلنا ، (فالسبب مما يتقدم والشرط مما يتأخر) ، وإذا كان بمعنى السبب كما ذكر كان تلف المالية مضافاً إلى ما اعترض عليه من العلة دون ما سبق من السبب .

(ثم هو) أي حل القيد ، وإن شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة ، لأن السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة إلى السبب وحادثة به كقود الدابة وسوقها كما في المثال السابق ، وههنا (سبب محض ، لأنه اعترض عليه بما هو علة قائمة) وهو الإباق (غير حادثة بالشرط) وهو حل القيد ، بل هي حادثة باختيار صحيح من العبد في الذهاب فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب المحض ، فكان التلف مضافاً إلى ما اعترض عليه من العلة دون ما سبق من الشرط .

(وكان هذا) أي حل القيد من هذا الرجل (كمن أرسل دابة في الطريق فجالت) يمنة أو يسرة ، (ثم) سارت فـ(اتلفت شيئاً لم يضمنه المرسل)؛ لأن بالجولان والوقوف قد انقطع حكم إرساله . قال عبد العزيز البخاري

إلاَّ أنَّ المرسِلَ صاحِبُ سَببٍ في الأصلِ ، وهذا صَاحِبُ شَرطٍ جَعِلَ مُسبَّباً.

قالَ أبوُ حنيفَةَ وأَبُـو يوسُف رحمهم الله : فِيمنَ فَـتَح بَـابَ قَفَص فَطَـارَ الطَّيرُ: إنَّـهُ لم يضْمَنْ ، لأنَّ هَـذا شَرْطٌ جَرَى مَجْرى السَّبَبِ لِما قُلْنا ، وقَد اعتَرضَ

رحمه الله[١] في ذلك ثم إنها ـ أي الدابة ـ أنشأت سيراً باختيارها ، فكانت كالمنفلتة ، إلا أن لا يكون لها طريق غير الذي أخذت فيه فحينئذ يكون ضامناً؛ لأنه إنما سيَّرها في الطريق الذي يمكنها أن تسير فيه ، وقد سارت في ذلك الطريق ، فكان هو سائقاً لها ، ثم قال: واحترز بقوله«فجالت» عما إذا أرسل دابة في الطريق فأصابت في وجهها شيئاً ضمن المرسل كما إذا أشار بها ، لأنه سائق لها ما دامت تسير على سنن إرساله ، ا هـ. (إلا أن المرسل صاحب سبب في الأصل) لأن الإرسال ليس بإزالة للمانع ، وقد اعترض عليه فعل من مختار ، وهو غير منسوب إلى السبب حيث لم يذهب على سنن إرساله ، (وهذا) الذي حل القيد (صاحب شرط)؛ لأن الحل إزالة للمانع عن الإباق (جعل مسبباً) باعتبار تقدم الشرط على العلة ، وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب إليه ، فكانا في انقطاع الحكم عنهما وإضافته إلى ما اعترض من الفعل سواء.

وعلى هذا (قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهم الله: فيمن فتح باب قفص فطارالطير) على الفور (إنه لم يضمن ، لأن هذا) أي فتح باب القفص (شرط)؛ لأنه إزالة المانع من الخروج والطيران (جرى مجرى السبب لما قلنا) من أن الشرط إذا تقدم كان له حكم السبب (وقد اعترض

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٥٤.

عَلَيْهِ فِعْلُ مُختار ، فبَقي الأوَّلُ سَبَباً مَحْضاً ، فَلَمْ يُجْعَل التَّلفُ مُضَافاً إليهِ ، بخلافِ السُّقُوطِ في البِئْرِ ، لأنَّهُ لا اختيارَ لَهُ في السُّقُوطِ حتى لَوْ أَسْقطَ نَفْسَهُ هُدِرَ دَمُهُ.

عليه) أي على الشرط (فعل مختار) غير منسوب إلى هذا الشرط؛ لأن الخروج الذي به تلف الطير لم يحصل بالفتح بل باختياره (فبقي الأول) وهو فتح الباب (سبباً محضاً) أي شرطاً في معنى السبب الخالص (فلم يجعل التلف مضافاً إليه) أي إلى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الإباق في المثال السابق ، (بخلاف السقوط في البئر) حيث يضاف التلف فيه إلى الشرط ، ولم يقتصر على العلة؛ لأن ما اعترض على الشرط من السقوط هناك حصل (لا) عن (اختيار له في السقوط) حيث لم يكن عالماً بعمق ذلك البئر فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط وإضافته إليه (حتى لو أسقط نفسه) في البئر (هدر دمه) ولم يضمن الحافر ، قال عبد العيز البخاري رحمه الله[1]: في عدم وجوب الضمان؛ لأن ما اعترض على الشرط وهو الإلقاء في البئر علة صالحة لإضافة الحكم إليه ، لصدوره من مختار على وجه القصد إليه ، فانقطع به نسبة الحكم عن الشرط واقتصر على العلة ، وبخلاف سوق الدابة الذي هو سبب ، لأن السوق معنى حامل على الذهاب كرها فينتقل إلى المكره ، والفتح هنا رفع للمانع وليس بحمل على الخروج ، فلا ضمان على الفاتح.

وقال محمد والشافعي رحمهما الله: إذا طار الطير فور الفتح يضمن الفاتح؛ لأن فعل الطير هدر شرعاً ، فلم يصلح لإضافة الحكم إليه ا هـ.

* * *

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

المبحث الرابع
في تقسيم العلامة

وأمَّا العَلامَةُ: فَمَا يُعْرَفُ الوجُودُ مِنْ غَيرِ أنْ يَتَعلَّقَ بِهِ وَجُوبٌ ولا وجُودٌ

المبحث الرابع
في تقسيم العَلامة

تعريف العلامة:

اعلم أن العلامة: هي ما تكون دليلاً على طريق الحكم عند وجودها فحسب كتكبيرات الصلاة، فإنها إعلام على الانتقال من ركن إلى ركن، وكالأذان للصلاة، والتلبية للحج، كَلُّها علامات.

ثم إن العلامة تنقسم إلى قسمين، علامة محضة، وعلامة هي بمعنى الشرط، قال المصنف رحمه الله (وأما العلامة) المحضة (فما يعرف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود). والمراد بالوجود أي وجود الحكم، هذا هو القسم الأول.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في أصوله[1]: العلامة: هي

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/ ٣٣١.

وَقَـد تُسمَّى العَلامـةُ شَرْطَاً ، وذَلك مِثْـلُ الإحصَانِ في بَابِ الزِّنا . فإنَّـه إذا ثَـبَتَ كانَ مُعَرِّفـاً لِحكْمِ الزِّنـا ، فَأمَّا أن يُوجَـدُ الزِّنا لصُورَتِـهِ وَيَـتوقَّفُ انعقَـادُهُ عِلَّةً على وجُـودِ

دلالة الوجود ، فيما كان موجوداً قبله ، ومنه عَلَم الثوب ، ومنه عَلَم العسكر وهذا حد العلامة المحضة ا هـ.

(وقد تسمى العلامة شرطاً) وهو القسم الثاني: العلامة التي بمعنى الشر ط (وذلك مثل الإحصان في باب الزنا) أي إحصان الزاني ، وهو عبارة عن اجتماع سبعة أشياء ، وهي: العقل ، والبلوغ ، والحرية ، والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح ، وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الإحصان ، والإسلام ، وذهب الإمام السرخسي رحمه الله إلى أن شرط الإحصان شيئان فقط الإسلام والنكاح الصحيح فقال:[1] شرط الإحصان على الخصوص شيئان الإسلام ، والدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هي مثله ، أما غير ذلك فإنما هو شرط الأهلية للعقوبة ، لا شرط الإحصان ا هـ.

(فإنه) أي الإحصان (إذا ثبت) على الوجه الذي ذكرنا (كان معرفاً) أي علامة (لحكم الزنا) لا شرطاً.

وهذا عند القاضي الإمام أبي زيد الدبوسي رحمه الله ، وهو اختيار بعض المتأخرين والمعنى: أن الزنا حين وجد كان موجباً للرجم فكان علامة لا شرطاً.

(فأما أن يوجد الزنا لصورته ، ويتوقف انعقاده علة على وجود

---

(١) نفس المرجع.

الإحصَـان فـلا ، ولِهـذا لـم يضْمَـن شُهـوُدُ الإحَصـان إذا رَجَـعُـوا بِحـالٍ.

الإحصان) كما ذهب إليه المتقدمون وعامة المتأخرين من الحنفية (فلا).

بيانـه:

ذهب المتقدمون من أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه وعامة المتأخرين إلى أن الإحصان شرط للرجم لا علامة.

ـ حجـة المتقـدميـن:

أن شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده ، والإحصان بهذه المثابة؛ لأن وجوب الرجم بالزنامتوقف على وجود الإحصان ، وكونه سابقاً على الزنى غير متأخر عنه لا يخل بشرطيته ، كالطهارة وستر العورة والنية ، فإنها سابقة على الصلاة ، بحيث لا يتصور تأخرها عن صورة الصلاة ، وتوقف انعقادها صلاة عليها ، وهي شروط حقيقة بلا خلاف وليست بعلامات ، فكذا الإحصان للرجم.

(ولهذا) أي ولأن الإحصان علامة وليس بشرط حقيقي (لم يضمن شهود الإحصان إذا رجعوا بحال) سواء رجعوا مع شهود الزنا أو رجعوا وحدهم ، وسواء رجعوا قبل القضاء أبو بعده؛ لأن العلامة ليست بصالحة لخلافتها عن العلة أصلاً؛ لأنه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ، فلا يجوز إضافة الحكم إليها بوجه كما ذكرنا سابقاً.

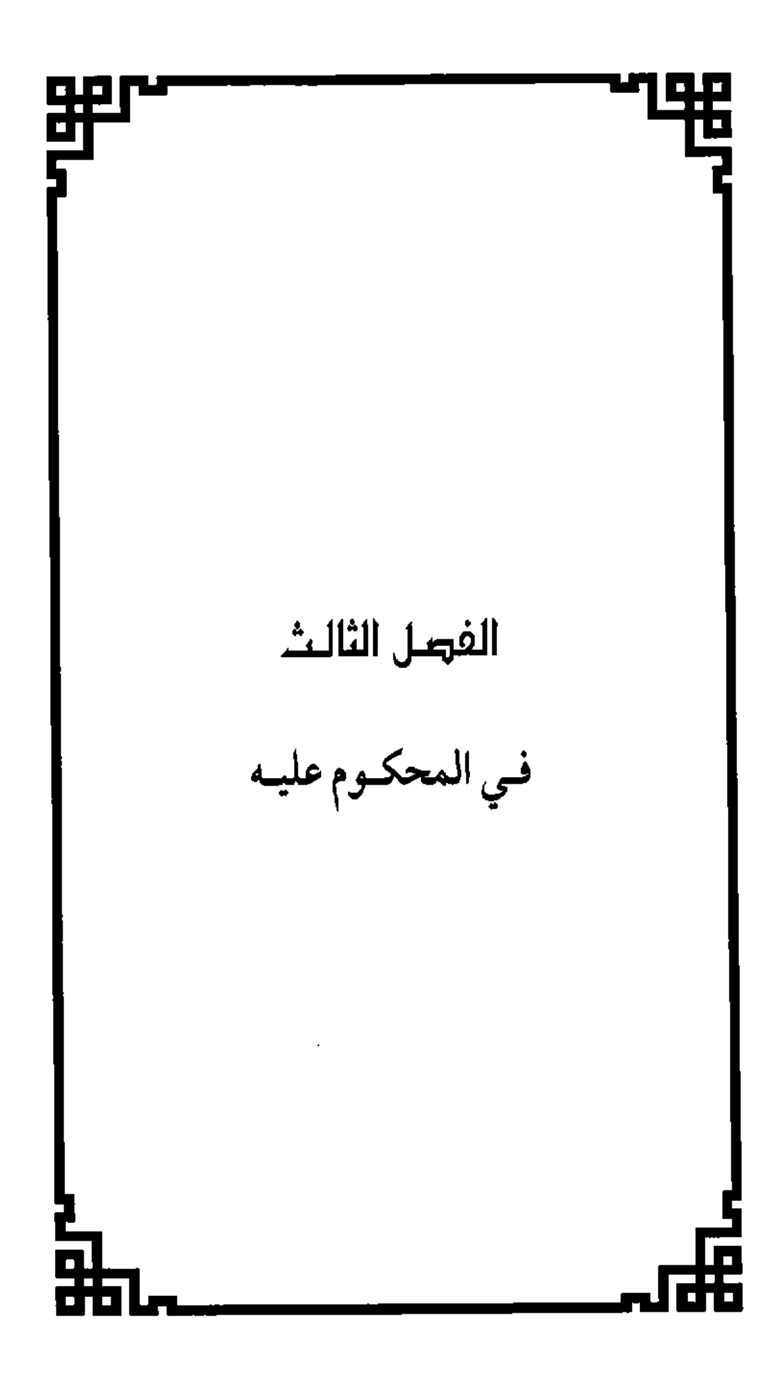
ثم إن الإحصان نعمة وخصال حميدة ، ويستحيل في الشرع إضافة العقوبة إلى ما كان من الخصال الحميدة ، فبقي الحكم مضافاً إلى ما قبح من كل وجه وهو الزنا.

. . . .

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله في التحقيق[1]: ولا رواية فيه عن السلف ، واختاره عامة المحققين مثل شمس الأئمة السرخسي وأبي اليسر البزدوي وغيرهم في أنهم «لا يضمنون شيئاً» اهـ.

* * *

(١) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري ص ٢٨٠ .



الفصل الثالث

في المحكوم عليه

الفصل الثالث
في المحكـوم عليـه
«المكـلف»

اخْتَـلَفَ النَّـاسُ فِي العَقْـلِ

الفـصـل الثـالث
فـي المحكـوم عليـه
«المكـلف»

اعلم أن المحكوم عليه: هو المكلف الذي تعلَّق الخطاب بفعله وأهليته، وتوقَّفَ على عقله. بناءً على أن الأحكام المشروعة لا تثبت في حق من لا عقل عنده، لأن العقل مناط التكليف، وخطابات الشارع لا تثبت في حق عديم العقل، فكان لا بد من بيان العقل وأحكامه؛ لأنه من اللوازم كما أشرنا إليه قال المصنف رحمه الله: (اختلف الناس) أي أهل القبلة (في العقل)[1] أي في تعريفه على أقوال.

قيل: هو جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله.

(١) العقل: مأخوذ من عقال البعير، يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل.

وقيل: هو النفس الناطقة المشار إليها بقوله «أنا».

وقيل: هو جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان.

وقيل: هو نور في القلب يعرف الحق والباطل.

وقيل: هو جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف.

وقيل: هو قوة للنفس الناطقة.

وقيل غير ذلك، والصحيح: أنه جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدات، وهو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس، لذا قيل: بداية المعقولات نهاية المحسوسات.

مراتب العقل:

وللعقل أربع مراتب[1]:

المرتبة الأولى: العقل الهيولاني، وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات.

المرتبة الثانية: العقل بالملكة: وهو علم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات.

المرتبة الثالثة: العقل بالفعل: وهو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة مع حصول ملكة الاستحضار.

المرتبة الرابعة: العقل المستفاد: وهو أن تحضر عنده النظريات

(١) انظر تعريفات الجرجاني ص/١٩٦ ـ ١٩٧ ـ ١٩٨.

. . . .

التي أدركها بحيث لا تغيب عنه ، هذه هي مراتبه. وسنبسط القول في تحقيق هذه المراتب وشرحها.

ومعنى إن العقل نور: أي منوِّر.

بيـانـه:

إن النفس الإنسانية مدركة بالقوة ، فإذا أشرق عليها جوهر العقل خرج إدراكها من القوة إلى الفعل ، بمنزلة الشمس إذا أشرقت ، خرج إدراك العين من القوة إلى الفعل.

فالمراد بالعقل: هذا النور المعنوي الذي حصل بإشراق ذلك الجوهر وهو أول ما خلق الله تعالى كما قيل: «إنَّه مِن أوائل المخلوقات»(١). والله أعلم.

قال الإمام السعد التفتازاني في كتابه التلويح(٢): واعلم أن العقل الذي يحصل الإدراك بإشراقه وإفاضة نوره وتكون نسبته إلى النفوس نسبة الشمس إلى الأبصار على ما ذكره الحكماء ، هو العقل العاشر المسمىٰ بالعقل الفعال». لا العقل الذي هو أول المخلوقات ثم شرع في تحقيق هذه المراتب فقال: وأما تحقيق المراتب الأربع: فهو أن للنفس الإنسانية قوتين:

---

(١) ظن بعض الناس أنه حديث رسول الله ﷺ. قال ابن قيم الجوزية أحاديث العقل كلها كذب، ثم نقل عن أبي الفتح الأزدي أنه قال: لا يصح في العقل حديث قاله أبو جعفر العقيلي وأبو حاتم ابن حبان والله أعلم، كذا في المنار المنيف لابن قيم ص٦٦ ـ ٦٧.

(٢) انظر التلويح شرح التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٥٨.

إحـداهما: مبدأ الإدراك ، وهي باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلاً نظرياً».

والثـانيـة: «مبدأ الفعل» ، وهي باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع مكملة إياه تأثيراً اختيارياً ، وتسمى «عقلاً عملياً». . . ثم بدأ بشرح هذه المراتب فقال. وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات ، وترتيبها لاكتساب الكمالات أربع مراتب:

وذلك أن النفس في مبدأ الفطرة خالية من العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ «عقلاً هيولانياً» تشبيهاً بالهيولىٰ الأولى الخالية في نفسها من جميع الصور القابلة لها ، وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم إذا أدركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سُمِّيت «عقلاً بالملكة» لحصول ملكة الانتقال ، كاستعداد الآدمي لتعلم الكتابة.

ثم إذا أدركت النظريات ، وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سُمِّيت «عقلاً بالفعل» لشدة قربه من الفعل ، وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب ، وله أن يكتب متى شاء.

وإذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلاً مستفاداً لاستفادة هذه القوة والحالة من العقل الفعال ، وذلك بمنزلة الشخص حينما يكتب بالفعل اهـ.

ثم إن العلماء اختلفوا في العقل (أهو من العلل الموجبة أم لا) على

فـقَالت المعتَزلَـةُ: العَـقْـلُ: عِلَّـةٌ موجبَـةٌ لِما استحسَنَـهُ ، مَحرمَـةٌ لما اسْتقبحَهُ على القَطْعِ والثبَـاتِ فوقَ العِللِ الشرعيَّـةِ.
فلَم يُجوِّزُوا أَنْ يَثْـبُتَ بدليل الشَّرعِ ما لا يُـدرِكُهُ العَقْـلُ ،

أقوال: (فقالت المعتزلة[1]: العقل ، علة موجبة لما استحسنه) مثل معرفة الصانع بالألوهية ، ومعرفة نفسه بالعبودية ، وشكر المنعم ، وانقاذ الغرقىٰ ، والحرقى وغير ذلك.

(محرِّمة لما استقبحه) مثل الجهل بالصانع جل جلاله ، والكفران بنعمائه والعبث والسفه والظلم فهي محرمة (على القطع والثبات فوق العلل الشرعية)؛ لأن علل الشرع ليست بموجبه لذواتها ، بل هي أمارات في الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبديل ، والعقل بذاته موجب ومحرم لهذه الأشياء من غير أن يجري فيها التبديل ، فكان الإيجاب والتحريم فوق العلل الشرعية قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2]: والمراد من الإيجاب والتحريم ـ عند المعتزلة أن الشرع لو لم يكن وارداً في هذه الأشياء أي ـ التي ذكرناها ـ بالإيجاب والتحريم لَحَكَمَ العقل بوجوبها ، ولم يتوقف ثبوتها على السمع اهـ.

(فلم يجوزوا أن يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل) فأنكروا ثبوت

---

(١) المعتزلة: فرقة من الفرق الضالة ، يسمون أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد ، ورئيسهم واصل بن عطاء الغزال ، أبو حذيفة ، وسمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري ومنهم طائفة تنسب إليه تسمى الواصلية ، وهو الذي نشر مذهب الاعتزال في الآفاق ، ولد سنة (٨٠هـ) ونشأ بالبصرة ومات سنة (١٣١هـ) انظر أعلام الزركلي ٨/١٠٨ بتصرف.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/٣٧٩.

أوْ يُـقَبِّحهُ وَجَعَلوُا الخطَابَ متوجهاً بنفْسِ العَقلِ ، وقالوُا: لا عُـذْرَ لمَن عَقلَ صغيراً كانَ أو كبيراً في الوقفِ عَن الطَّلَبِ وتَركِ الإيمانِ وإنْ لم تبْلُـغـهُ الدعْـوَةُ.

رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها ، قائلين: إن رؤية موجود بلا جهة وكيف ، مع أنه لابد للرؤية من جهة معينة ومسافة مقدرة لا في غاية البعد ، ولا في غاية القرب ، مما لا يهتدي إليه العقل ، فلا يجوز أن يرد بثبوتها النص.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وأنكروا أن يكون المتشابه مما لاحظ للراسخين فيه؛ لأنه لو كان كذلك لكان إنزال المتشابه أمراً باعتقاد ما لا يدركه العقل وإنه لا يجوز اهـ.

(أو يقبحه) أي وأنكروا أن تكون القبائح من الكفر ، والمعاصي داخلة تحت إرادة الله تعالى ومشيئته؛ لأن إضافتها إلى إرادة الله ومشيئته مما يقبِّحه العقل ، فلا يجوز أن يرد الشرع بذلك عندهم (وجعلوا الخطاب) أي خطاب التكليف بالإيمان (متوجهاً بنفس العقل)؛ لأن العقل أصل موجب بنفسه فوق الدليل الشرعي عندهم ، فإذا صار الإنسان يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالإيمان.

(وقالوا: لا عذر لمن عقل صغيراً كان أو كبيراً في الوقف عن الطلب) أي في الوقوف عن طلب الحق (وترك الإيمان) بالله عز وجل (وإن لم تبلغه الدعوة) بأن نشأ على شاهق جبل ، فلم يعتقد إيماناً ولا كفراً ، ومات على ذلك فهو من أهل النار ، لوجود ما يوجب الإيمان في حقه

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٨٠.

وقَالت الأَشْعَرِيَّـةُ: لا عِبرَةَ بالعَقْل أَصْـلاً دُونَ السَّمع ، ومَنْ اعتَـقَدَ الشِّرك ولم تبلُغه الدَّعوةُ فَهُوَ مَعْذور.

وهو العقل (وقالت الأشعرية[1]: لا عبرة بالعقل أصلاً) في معرفة حسن الأشياء وقبحها ، ولا أثر له في إيجاب الأشياء وتحريمها (دون السمع)؛ لأن الموجب هو السمع ، فأبطلوا إيمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه ، وعدم اعتبار عقله ، فكان إيمانه كإيمان الصبي غير العاقل فلا يعتبر ، (ومن اعتقد الشرك ، ولم تبلغه الدعوة فهو معذور) حتى جاز أن يكون من أهل الجنة.

حجـة الأشعريـة:

احتج الأشعرية فيما ذهبوا إليه بحجج من المنقول والمعقول

أمـا المنقـول:

فالحجـة الأولى:

قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[2] ، نفى العذاب قبل البعثة ، ولما انتفىٰ العذاب انتفىٰ عنهم حكم الكفر ، وبقوا على الفطرة.

---

(١) الأشعرية: هي فرقة من أهل السنة والجماعة أصحاب أبي الحسن الأشعري علي بن إسماعيل المتوفىٰ سنة (٣٢٤هـ) ، المنتسب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما وكان أبو الحسن الأشعري معتزلياً ورجع عن الاعتزال ، ثم صنف بعد رجوعه كتاباً أسماه «الموجز» ردَّ به على الجهمية والمعتزلة ، وكان شافعي المذهب ، وهو شيخ هذه الفرقة ورئيسها. انظر طبقات الشافعية ٢/ ٢٤٥.

(٢) سورة الإسراء آية / ١٥/ .

. . . .

والحجـة الثانيـة:

قوله تعالى: ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾[١] ، أخبر أن الحجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم للإيمان ، فلو كان العقل قبل السمع موجباً لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل تامة في حقهم.

والحجـة الثالثـة:

أن الحق سبحانه وتعالى أخبرنا في أكثر من موضع أن خزنة النار يقولون للكافرين: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَاۚ قَالُوا۟ بَلَىٰ ﴾[٢] فتلزمهم الحجة ، فألزمهم استيجابهم النار بالرسل ، لا بالعقول وحدها.

والحجـة الرابعـة:

قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ ﴾[٣] أخبر أن الإهلاك بالعذاب قبل إرسال الرسل ، كان ظلماً ، ولو كان العقل بنفسه حجة لم يكن كذلك.

وأمـا المعقـول:

فلأن الله تعالى جعل الهوى غالباً في النفوس شاغلاً للعقول بعاجل المنافع والحظوظ ، فيخرج الإنسان على ما عليه أصل النية في فك عقله عن أسر الهوى ، وتنبيه قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجاً أكثر من حرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لإدراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر

(١) سورة النساء آية / ١٦٥/ .

(٢) سورة الأنعام آية / ١٣٠/ ، والزمر آية / ٧١/ .

(٣) سورة الأنعام آية / ١٣١/ .

والقَول الصحيحُ في الباب : العَقْل مُعتَبرٌ لاثبَاتِ الأَهليَّةِ. وهُوَ نورٌ في بَدن الآدميِّ ، يضيءُ بِه طريقاً ، يبتدأ به

أسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله ، وأسقط عنه الخطاب ، فلأن يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل إعانة الوحي كان أولى كذا ذكره عبد العزيز البخاري رحمه الله[1].

(والقول الصحيح في الباب) أي في باب العقل أن (العقل) غير موجب بنفسه خلافاً للمعتزلة ، وغير مهدَر بالكلية خلافاً للأشعرية ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2].

فإن من أنكر معرفة الله تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصَّر ، ومن الزم الاستدلال بلا وحي ، ولم يعذره بغلبة الهوى مع أنه ثابت في أصل الخلقة فقد غلا اهـ.

فالعقل (معتبر لإثبات الأهلية) أي أهلية الخطاب ، إذ الخطاب لا يفهم بدون العقل ، وخطاب من لا يفهم قبيح عند الماتريدية ، فكان العقل معتبراً لهذا ، وهو أعز النعم التي أنعم الله بها على الإنسان ، وبه يمتاز عن سائر الحيوانات ، وهو آلة لمعرفة الصانع جل وعلا ، ولمعرفة مصالح الدارين ، الدنيا والآخرة.

(وهو نور في بدن الآدمي) كما مر ، أي قوة شبيهة بالنور في أنه يحصل بها الإدراك (يضيء به) أي يضيء بذلك النور (طريقاً يبتدأ به) أي بذلك الطريق ، والمراد الأفكار وترتيب المبادىء الموصلة إلى المطالب فيهتدي القلب إليها ، ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصيلاً إلى

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٨٢.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٨٣.

من حيث ينتهـي إليـه دركُ الحواس ، فيتبـديء المطـلوبُ للقـلب ، فيُدرِكُهُ القَـلْبُ بتأملٍ بتوفيق الله تعالى ، وهو كالشمس في الملكوُت الظاهرة إذا بزغَتْ وبدأ شعَاعُها . وَوَضُحَ الطريقُ كانت العينُ مُدرِكَـةً بشهابِهـا ،

المطلوب ، (من حيث) أي من محل (ينتهي إليه درك الحواس) الظاهرة. (فيبتدىء) أي يظهر (المطلوب للقلب) أي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة (فيدركه القلب بتأمل) والتفاف واتجاه إليه (بتوفيق الله تعالى) وإلهامه لا بتأثير النفس أو توليدها ، قال الإمام السعد التفتازاني رحمه الله تعالى[1]: إن الأفكار معدات للنفس ، وفيضان المطلوب إنما هو بإلهام الله تعالى اهـ.

(وهو) أي العقل بإشراقه ونوره (كالشمس في الملكوت الظاهرة إذا بزغت وبدأ شعاعها).

والمعنى: أن العقل عاجز بنفسه؛ لأنه آلة ، والآلة لا تعمل بدون الفاعل فلا يصلح أن يكون موجباً بنفسه ولا مدركاً لحسن الأشياء وقبحها (و) لكن إذا (وضح الطريق) به أي طريق الإدراك للعاقل (كانت العين مدركة) للأشياء (بشهابها) أي بنورها من غير استغناء عن الشمس.

فكذلك القلب يدرك ما هو غائب عن الحواس بنور العقل ، من غير أن يكون العقل موجباً لذلك ، أو لا يكون مدركاً بنفسه بل القلب يدرك بعد إشراق نور العقل بتوفيق الله عز وجل.

ثم إن الفرق بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة، أن العقل عند

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٥٧ .

المعتزلة موجب بذاته، وعند أهل السنة والجماعة: العقل معرف للوجوب، والموجب هو الله تعالى، كما أن الرسول ﷺ معرف للوجوب، والموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولكن بواسطة الرسول ﷺ، فكذا الهادي والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة العقل.

(وما بالعقل كفاية بحال) في كل لحظة ، والمعنى:

أن العقل وإن كان آلة للمعرفة ، لا تقع الكفاية به في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة ، سواء انضم إليه دليل السمع أم لا ، أما إذا لم ينضم ، فلأنه آلة فلا يصلح لإيجاب شيء بنفسه، وأما إذا نضم إليه دليل السمع، فلأن الإيجاب حينئذ يُضاف إلى دليل السمع لا إلى العقل ، وإذا وجد العقل لا تحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع إليه وبعده إلا بتوفيق الله عز وجل.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعده متغلغل بعقله في مضايق الحقائق ، مستخرج بفكره وقريحته لخفيات الدقائق لما حرم العناية والتوفيق ، لم يهتد إلى سواء الطريق ، ولم يعرف سبيل الرشد بعقله ، فهلك في غباوته وجهله ، وبعد ما حصلت المعرفة بتوفيق الله وإكرامه ، لا تبقى إلا بفضله وإنعامه ، وتقريره له على الدين القويم ، وتثبيته إياه على الصراط المستقيم ، فكم من مسلم عرف سبيل الرشاد ، وسلك طريق السداد ، ثم لمَّا أدركه الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد ، ورُدَّ أمره من الصلاح إلى الفساد وقابل الحق بالعناد بعد الانقياد ، فصار من إخوان الشياطين ، بعد ما كان

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٨٤.

ولهذا قُلْنا: إنَّ الصَّبيَّ غَيرُ مَكلَّف بالإيمانِ ، حَتى إذَا عَقَلَت المراهِقَةُ وهي تحت مُسلمٍ بين أبوين مسلمينِ ولم تصف الإسْلام لم تجعَلْ مُرتَـدَةً ، ولم تَبِنْ من زوجِها ، ولو بلَغَتْ كذلك لَبَانَتْ مِن زوجِها .

من أبناء الدين ، وأهل الصدق واليقين .

نعوذ بالله من الزيغ والطغيان ، ودرك الشقاء والخذلان ، بعد نيل سعادة الهدى والإيمان ، إنه الكريم المنان ، فثبت أنه لا كفاية بالعقل بحال ، ولا معونة إلا من عند الكريم المتعال اهـ.

(ولهذا) أي ولأنه لا كفاية بمجرد العقل لوجوب الاستدلال (قلنا: إن الصبي غير مكلف بالإيمان) وإن صح منه الأداء على خلاف ما قالته المعتزلة؛ لأن الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنص ، (حتى إذا عقلت المراهقة[1] وهي تحت مسلم بين أبوين مسلمين ولم تصف الإسلام) بعد ما استوصفت ، ولم تقدر على الوصف (لم تجعل مرتدة ، ولم تبن من زوجها) خلافاً للمعتزلة ولو عقلت وهي مراهقة صبية غير عاقلة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها؛ لأن ردة الصبي والصبية صحيحة عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحساناً قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2] : فَتَبِينُ ويبطل مهرها قبل الدخول ، ولم تصح عند أبي يوسف رحمه الله ، فلا تبينُ اهـ.

(ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها)؛ لإقامة البلوغ مقام العقل ، وبهذا يتبيَّن أن الصبي والصبية ليسا مكلفين بالإيمان ، إذ لو كانا مكلفين به لبانت المراهقة بعدم الوصف كما بعد البلوغ .

---

(١) المراهقة: هي المرأة التي قربت من البلوغ .
(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٨٥ .

وكَذا نَقُولُ في الذي لَم تَبْلُغْهُ الدعْوَةُ: إنَّه غَيرُ مُكَلَّفٍ بمجرَّدِ العَقْلِ وإنَّه إذا لم يصف إيماناً ولا كُفراً ، ولم يَعْتَقِد على شيءٍ كان معْذُوراً.

(وكذا) أي مثل ما قلنا في الصبي (نقول في) البالغ (الذي لم تبلغه الدعوة: إنه غير مكلف) بالإيمان (بمجرد العقل) لما بيَّنَّا أنه غير موجب بنفسه (وأنه إذا لم يصف إيماناً ولا كفراً ، ولم يعتقد على شيء كان معذورا) خلافاً للمعتزلة ، ولو آمن صح إيمانه ، ولو وصف الكفر كان من أهل النار ، وكذلك إن اعتقده ولم يصفه ، وإنما قلنا ذلك؛ لثبوت الدلالة على أنه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال ، وأما إذا لم يعتقد شيئاً ، فإن وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور وإلا فمعذور ، قال الإمام السعد التفتازاني في كتابه التلويح[1]:

وليس تقدير الزمان دلالة عقلية أو سمعية ، بل ذلك في علم الله تعالى ، فإن تحقق يعذبه ، وإلا فلا ، وهذا مراد أبي حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى في الآفاق والأنفس ، وأما في الشرائع فيعذر إلى قيام الحجة اهـ.

وروي عن أبي حنيفة رضي الله عنه أيضاً أنه قال: لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2] وعليه مشايخنا من أهل السنة والجماعة ، حتى قال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله في الصبي العاقل: إنه يجب عليه معرفة الله تعالى ، وهو قول كثير من مشايخ العراق ، قالوا: إنما وجب على العاقل البالغ باعتبار أن عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال ، فإذا بلغ

---

(١) انظر التلويح شرح التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٦١.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٨٦.

عقل الصبي هذا المبلغ كان هو والبالغ سواء في وجوب الإيمان ، وإنما التفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها ، فيظهر التفاوت في عمل الأركان لا في عمل القلب.

وحمل هؤلاء قوله عليه الصلاة والسلام «رُفِع القلم عن ثلاثٍ عن الصَّبِيِّ حتى يَحْتَلِم»[1]. على الشرائع . . . . ثم قال: والصحيح ما اختاره رحمه الله ـ أي فخر الإسلام البزدوي في كتابه كشف الأسرار من عدم وجوب الإيمان على الصبي ـ لأن الإيجاب على الصبي مخالف لظاهر النص ولظاهر الرواية أيضاً ثم لما سقط الخطاب بالأداء قبل البلوغ عن الصبي جاز أن يسقط عن البالغ قبل بلوغ الدعوة إليه؛ لأن الخطاب قبل البلوغ إلى المخاطب لا يُؤثر في الإيجاب كما لايُؤثر في حق الصبي قبل البلوغ ، فلا يحكم بكفره لجهله بالله وغفلته عن الاستدلال بالآيات ، ألا ترى أن الجهل قد ألحق بالصبي في إسقاط العبادات حتى سقطت العبادات عمن أسلم في دار الحرب ولم يعلم بها كما سقطت عن الصبي ، فيجوز أن يلحق الجهل بالصبي في سقوط وجوب الاستدلال ، وهذا بخلاف ما إذا اعتقد الكفر حيث لا يكون معذوراً ، لأنا إنما عذرناه في جهله لسقوط الاستدلال عنه ولا معرفة بدونه كما عذرنا النائم والصبي ، فأما اعتقاد أمر فلا يكون إلا بضرب استدلال وحجة ، فلم يعذر فيما أحدث من اعتقاده إلا بحجة كما في حق الصبي ، كذا في التقويم[2] اهـ.

ثم إن أبا حنيفة رضي الله عنه: أقام الإمهال وإدراك زمان التأمل مقام

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/٣٨٧ نقلاً عن التقويم. .

وَإذا أَعانَهُ اللهُ على التَجْرِبةِ وأَمْهلَهُ لِدَرك العوَاقِب لمْ يكُنْ معْذُوراً وإنْ لم تبلُغْهُ الدعَوةُ على نحوٍ ما قالَ أبو حنيفة رحمه الله في السَفِيـهِ: إذا بَـلَغَ خَمساً وعشرين سنةً لم يُـمْنَعْ مالهُ مِنْـهُ ، لأنَّـه قَدْ اسْتوفى مَـدَّة التجربةِ والامتِحانِ فلابُدَّ من أن يَزدادَ رشداً.

وَلَيْسَ على الحدِّ في هَذا الباب دَليلٌ

بلوغ الدعوة كما ذكره المصنف رحمه الله بقوله (وإذا أعانه الله على التجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً وإن لم تبلغه الدعوة على نحو ما قاله أبو حنيفة رحمه الله في السفيه: إذا بلغ خمساً وعشرين سنة لم يمنع ماله منه) ويدفع إليه وإن لم يُؤْنَسْ منهُ رشْدٌ ، مع أن دفع المال إليه معلَّق بإيناس الرشد بالنص ، والمعلَّق بالشرط معدوم قبل وجوده؛ (لأنه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من أن يزداد رشداً)؛ لأنها مدة يتوهم صيرورته جداً فيها ، فتقام هذه المدة مقام الرشد ، والشرط رشدٌ نكره ، وقد وجد إما تحقيقاً ، أو تقديراً باستيفاء مدة التجربة فيجب دفع ماله إليه.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: فكذلك ههنا بعد مضي مدة التأمل لابد من أن يستفيد العاقل بصيرةً ومعرفةً بصانعه بالنظر في الآيات الظاهرة والحجج الباهرة ، فإذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لاستخفاف الحجة كما يكون بعد دعوة الرسل ، فلا يكون معذوراً اهـ.

(وليس على الحدّ) أي حد الإمهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة (في هذا الباب) أي باب العقل ، والعاقل الذي لم تبلغه الدعوة (دليلٌ

---

(١) المرجع السابق ٤/ ٣٨٩.

قاطِعٌ فَمَنْ جَعَلَ العَقْلَ حُجةً موجَبةً يَمتنعُ الشرعُ بخلافِـهِ ، فلا دَليلَ لهُ يُـعتمدُ عَليَهِ ، ومَن أَلغاهُ مِن كَـلِّ وَجْهٍ فلا دَليلَ لَـهُ أيضاً.

قاطع) يعتمد عليه ويحكم به أنه كذا ، خلافاً لمن زعم أنه مقدر بثلاثة أيام اعتباراً بالمرتد ، فإنه إذا استمهل يمهل ثلاثة أيام بل هو مختلف باختلاف الأشخاص ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] إن العقل متفاوت في أصل الخلقة ، فرب عاقل يهتدي في زمان قليل إلى ما لا يهتدي إليه غيره في زمان كثير ، فيفوض تقديره إلى الله جل جلاله إذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة ، فيعفو عنه قبل إدراكه ، ويعاتبه بعد استيفائه اهـ.

(فمن جعل العقل حجة موجبة) بنفسه بحيث (يمتنع الشرع بخلافه) أو يمتنع وجود المشروع بخلافه (فلا دليل له) قطعي شرعي أو عقلي (يعتمد عليه) وهم المعتزلة ، سوى ما أتوا به من بعض الأدلة العقلية الواهية التي لا تنتهض حجة. (ومن الغاه) أي العقل (من كل وجه فلا دليل له) قاطع (أيضاً) وهم الأشعرية.

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في كشف الأسرار[2] في الجواب على الفريقين: إن العقل لا ينفك عن الهوى ، فلا يصلح حجة بنفسه بحال ، وإنما وجب نسبة الأحكام إلى العلل تيسيراً على العباد من غير أن تكون عللاً بذواتها ، وأن يجعل علة بنفسه وهو باطن فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك والله أعلم اهـ.

---

(١) المرجع السابق.
(٢) انظر كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٩٠ ـ ٣٩١.

وَهُوَ مَذْهَبُ الإمام الشَّافعي رحَمه الله ، فَإنَّـه قَالَ في قَومٍ لم تَبْـلُغْهُمْ الدعْـوَةُ: إذَا قُتلوا ضمنُوا ، فَجَعلَ كُفْرَهُم عَفْواً ، وَذلكَ إنَّه لا يَجدُ في الشَّرع أَنَّ العقلَ معْبتـرٌ للأهَلِيَّـة ، فإنَّما يُـلْغِيـه بدِلالَـةِ الاجْتهـادِ والعَقْـلِ ، فَيتَنـاقضُ مَذهَبُـهُ ، وإنَّ العقلَ لا ينفَـكُّ عن الهَـوى فلا يَصْلُـحُ حُجَّـةً بِنفسِـهِ بحَـالٍ.

(وهو) أي ما ذكره الأشعرية من الغاء العقل بالكلية (مذهب الإمام الشافعي رحمه الله: فإنه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة إذا قتلوا) أي قتلهم المسلمون قبل الدعوة (ضمنوا) دماءهم (فجعل كفرهم عفواً) حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان.

(وذلك) متصل بقوله: فلا دليل له أيضاً لـ(أنه لا يجد في) نصوص (الشرع ، أن العقل غير معتبر للأهلية) فلو ألغاه (فإنما يلغيه بدلالة الاجتهاد والعقل ، فيتناقض مذهبه) ، لأنه أثبت بالعقل أن العقل ليس بحجة ، فصار كأنه يقول: العقل حجة وليس بحجة ، وهذا تناقض ظاهر.

ثم إن المصنف رحمه الله رد على المعتزلة فقال (وإن العقل لا ينفك عن الهوى)؛ لأنه لا عقل في أول الفطرة ، والنفس غالبة بهَواها قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] : إذا حدث العقل حدث مغلوباً به ـ أي بالهوى ـ إلا في حق من شاء الله من الخواص ، وإذا كان مغلوباً لم يكن به عبرة؛ لأن المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم اهـ.

(فلا يصلح حجة بنفسه بحال) وإذا كان كذلك فلا بد من تأييد العقل

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٩٠.

وإِذَا ثَـبَتَ أَنَّ العَقْـلَ من صفَـاتِ الأَهْلِيَّـةِ قُـلْنَـا: الكلامُ في هَـذَا على قِسمَيْنِ.
الأَهْلِيَّـة:
والأمُورُ المعترِضَـةُ علَيْها.

بدعوة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أو ما يقوم مقامها من إدراك زمان التأمل والتجربة لتتم الحجة كما نقل عن أبي حنيفة رضي الله عنه قبل قليل.

(وإذا ثبت أن العقل من صفات الأهلية) أي من صفات تثبت بها الأهلية كما ذكرنا، (قلنا: الكلام في هذا على قسمين الأهلية:) بنوعيها وسيأتي بيانها (والأمور المعترضة عليها) بأنواعها.

* * *

الفصل الرابع

في بيان الأهليَّة

المبحث الأول: أهليَّة الوجوب

المبحث الثاني: أهليَّة الأداء

الفصل الرابع
في بيان الأهليَّة

الأَهليةُ نَوْعَان: أَهْليَّة وُجُوبٍ ، وَأَهْلِيَّةُ أَدَاءٍ.

الفصل الرابع
في بيان الأَهْلِيّة

أهلية الإنسان للشيء لغةً: هي صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله إياه.

واصطلاحاً: هي عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه[1] وهي الأمانة التي أخبر الله عز وجل بحمل الإنسان إياها بقوله ﴿ وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ﴾[2] فهذه الآية تدل على خصوصية الإنسان بحمل أعباء التكاليف ووجوبها عليه. وبعد ما ثبت أنه لا بد للمحكوم عليه من أهليته للحكم ، وأنها لا تثبت إلا بالعقل قال المصنف رحمه الله (الأهلية نوعان: أهلية وجوب ، وأهلية أداء).

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٣٩٣.

(٢) سورة الأحزاب آية / ٧٢.

المبحث الأول

أهلـيـة الـوجـوب

أَمَّـا أَهْليـةُ الوجُوب فبِنَـاءً علـى قِيـامِ الـذمَّـةِ ،

المبـحث الأول

أَهـليَّـة الـوجـوب

(أما أهلية الوجوب) (فـ) هي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه (بناءً على قيام الذمة) والذمة لغة: هي العهد ، وقد وردت في قول النبي ﷺ: «وإذا أرادوكم أن تعطوهم ذمَّة الله فلا تعطوهم»[1] أي عهده والذمة اصطلاحاً: «هي وصف يصير به الإنسان أهلاً لماله وعليه»[2] ولا تثبت أهلية الوجوب إلا بعد وجود ذمة صالحة؛ لأن الذمة هي محل الوجوب. (فإن الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بإجماع

---

(١) أخرجه مسلم برقم (١٧٣١) في كتاب الجهاد والسير باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث عن بريدة ضمن حديث طويل وفيه: «وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوا أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك ، فإنكم إن تخفرا ذممك وذمم أصحابكم أهون من أن تخفرا ذمة الله وذمة رسوله».

(٢) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٦٢ .

فإنَ الآدميَّ يولَدُ ولهُ ذِمَّةٌ صالحةٌ للوجُوب لَهُ وعَليه بإجْمَاع الفُقَهَاءِ ، بناءً على العَهْدِ الماضي قال الله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ﴾ .

وَقَبْلَ الانْفِصَالِ ، هُوَ جُزءٌ مِن وَجْهٍ ، فلَمْ يكنْ لهُ ذِمَّةٌ مطْلَقَةٌ

الفقهاء بناء على العهد الماضي ، قال تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ﴾[1] .

هذا عهد جرى بين الله وبين بني آدم ، وإخبار عن إقرارهم بوحدانية الله تعالى وربوبيته ، والإشهاد عليهم دليل على أنهم يؤاخذون بموجب إقرارهم من أداء حقوق تجب لله تعالى على عباده ، فلا بد لهم من وصف يكونون به أهلاً للوجوب عليهم ، فتثبت لهم الذمة بالمعنيين اللغوي والشرعي .

(وقبل الانفصال) أي قبل انفصال الجنين عن الأم (هو جزء من وجه) حساً وحكماً ، أما حساً فلأنه ينتقل بانتقالها ، ويقر بقرارها كسائر أعضائها ، ولهذا يقرض بالمقراض عنها عند الولادة ، وأما حكماً؛ فلأنه يعتق باعتاقها ، ويرق باسترقاقها ، ويدخل في البيع ببيعها ، لكنه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ للانفصال عن أمه ، وصيرورته نفساً برأسه لم يكن جزء الأم مطلقاً ، (فلم يكن له ذمة مطلقة) كاملة ، بل له ذمة من وجه

---

(١) سورة الأعراف آية/ ١٧٢ . وروى حديث أخذ الميثاق جماعة جمة بألفاظ مختلفة منهم ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب ، والحسن ، والسدي ، ومقاتل ، ومجاهد ، وأبو العالية ، وعطاء بن ثابت وغيرهم رضوان الله عليهم أجمعين .

حتى صَلُحَ لِيجبَ لَـهُ الحَـقُّ ولَمْ يَجبْ علَيهِ ، وإذا انفصَل وَظَهَرتْ لهُ ذمَّـةٌ مطلقـةٌ ، كانَ أهْلاً للوجُوب لهُ وعَليهِ ، غيرَ أنَّ الوجُـوبَ غير مقصُودٍ بنفْسِـهِ. فجـازَ أنْ يبطُـلَ لِعَدم حكْمِـهِ وعجزِهِ كما ينـعَدِمُ لِعَـدمِ مَحلِّـهِ.

(حتى صلح) الجنين (ليجب له الحق) من العتق ، والإرث ، والوصية ، والنسب (ولم يجب عليه) الحق ، فلا يجب عليه الثمن فيما إذا اشترى له الولي شيئاً ، ولا يجب عليه نفقة الأقارب (وإذا انفصل) الجنين عن الأم بالولادة (وظهرت له ذمة مطلقة) كاملة بصيرورته نفساً من كل وجه (كان أهلاً للوجوب له وعليه) إلا أنه لما لم يكن أهلاً للأداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ، ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه جاز أن يبطل وجوب الاداء ، وتنعدم المطالبة في حقه لعدم محله ، وهو معنى قول المصنف رحمه الله (غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز أن يبطل لعدم حكمه وعجزه كما ينعدم لعدم محله).

وهذا على قول القاضي الإمام أبي زيد الدبوسي رحمه الله.

وذهب المحققون من العلماء إلى انتفاء الوجوب عن الصبي أصلاً؛ لأنَّ القول بالوجوب من غير اعتبار حكمه وهو وجوب الأداء غير مفيد ، فلا يجوز القول بثبوته شرعاً ، وهذا القول أسلم من القول الأول؛ لأنَّ الصبي غير مخاطب بالحقوق الشرعية بالاجماع ، فالقول بوجوبها عليه ، ثم سقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة ومعنى ، ثم إن السلف رضوان الله تعالى عليهم أجمعين لم يقولوا بالوجوب على الصبي أصلاً واستدلالاً ، فإن الوجوب لو كان ثابتاً عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي أنه إذا أدى كان مؤدياً للواجب كالمسافر إذا صام في رمضان وحيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب أصلاً وإليه الإشارة بقوله

وَلهذا لَمْ يَجِبْ على الكَافِرِ شَيءٌ من الشَّرائِعِ التي هِيَ الطَّاعَاتُ لمّا لَمْ يَـكُنْ أَهلَ الثوابِ في الآخِرَةِ.

عليه الصلاة والسلام «رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم»[1] يدل على انتفاء الوجوب أصلاً، فكان القول به أولى خلافاً لما مشى عليه المصنف رحمه الله متابعاً للقاضي الإمام أبي زيد الدبوسي رحمه الله.

(ولهذا) أي ولأن الوجوب لم يثبت عند انتفاء حكمه، وهو وجوب الأداء (لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات، لما لم يكن أهل الثواب في الآخرة) وفيه خلاف بين العلماء سنبسط القول فيه، ونقف على موضع النزاع، ثم إن الخلاف الوارد بين العلماء في أن الكفار هل يخاطبون بفروع الشرعية أو، لا خلاف تظهر فائدته في أحكام الآخرة فحسب لا في أحكام الدنيا كما سيأتي بيانه.

ذكر الإمام السرخسي رحمه الله في أصوله[2]: لا خلاف في أن الكفار يخاطبون بالإيمان، والمعاملات، والعقوبات من الحدود والقصاص؛ لأنهم أهل لأدائها، إذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا، وهم أليق بأمور الدنيا من المسلمين؛ لأنهم آثروا الدنيا على الآخرة.

وكذا المقصود من العقوبات المشروعة في الدنيا الانزجار عن الإقدام على أسبابها، وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو مطلوب من المؤمن بل الكافر أليق من المؤمن في ذلك ولا خلاف في أن الكفار يؤاخذون بترك الاعتقاد بالعبادات التي هي الطاعات؛ لأن ذلك كفر منهم بمنزلة إنكار

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) انظر أصول السرخسي ١/ ٧٣.

. . . .

التوحيد ، فيعاقبون عليه في الآخرة ، أما في حق وجوب الأداء في أحكام الدنيا ففيه خلاف إليك بيانه :

مـذهب العـراقييـن :

ذهب العراقيون من مشايخ الحنفية إلى أن الأداء واجب عليهم ، وهو مذهب الإمام الشافعي رحمه الله وعامة أهل الحديث .

حجـة العـراقييـن :

إن سبب الوجوب متقرر في حقهم ، وصلاحية الذمة للوجوب موجودة ، وشرط وجوب الأداء ، وهو التمكن منه غير منعدم ، لتمكنهم من الأداء بشرط تقدم الإيمان ، كالجنب ، والمحدث ، يخاطبان بأداء الصورة لتمكنهما من أدائها بتقديم الطهارة عليه ، فلو سقط الخطاب بالأداء للكفر لكان ذلك تخفيفاً بسبب الكفر ، وهو لا يصلح سبباً للتخفيف ؛ لأنه جناية .

مـذهب مـشايـخ مـا وراء الـنهـر :

ذهب مشايخ سمرقند من الحنفية إلى أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات ، وأن أداءها لا يجب عليهم ، وإليه مال القاضي الأمام أبو زيد الدبوسي ، وفخر الإسلام البزدوي والمصنف رحمهم الله ، وهو المختار عند عامة المشايخ .

حجـة مـشايـخ مـا رواء النهـر :

أن حكم الوجوب هو الأداء ، وفائدة الأداء هي نيل الثواب في الآخرة ، والكافر ليس بأهل للثواب عقوبة له على كفره ، حكماً من الله تعالى ، وإذا انتفت أهلية ما هو المطلوب بالأداء انتفت أهلية الأداء ، وبدون الأهلية لا يثبت الأداء ، وهذا بخلاف وجوب الإيمان فإنه أهل

وَلَزِمَ الإيمانُ لـمّا كانَ أهْلاً لأَدائِهِ ووجُوب حُكْمِهِ.

وَلمْ يَجبْ على الصَّبيِّ الإيمانُ قَبْلَ أَنْ يَعْقِلَ لِعَدَمِ أهْلِيَةِ الأَداء ، وإذا عَقَلَ واحتملَ الأداءَ قُلنا بوجُوب أصْلِ الإيمان دون أَدَائِهِ ، حتى صَحَّ الأَدَاءُ مِن غيرِ تكْلِيفٍ

لأدائه حيث يصير به أهلاً لحكم ما وعد الله به المؤمنين فكان أهلاً لوجوبه ، وهو معنى قول المصنف رحمه الله (ولزم الإيمان لما كان أهلاً لأدائه ووجوب حكمه) وفائدة الخلاف: لا تظهر في أحكام الدنيا ، فإنهم إن أدوها في حال الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ، ولو أسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة بالاجماع ، وإنما تظهر في حق أحكام الآخرة ، فإن الكفار يعاقبون بترك العبادات عند مشايخ العراق ، زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد ، وعند مشايخ سمرقند لا يعاقبون بترك العبادات.

(ولم يجب على الصَّبي الإيمان قبل أن يعقل) أي لم يثبت نفس الوجوب في حق الصبي أصلاً لعدم الفائدة وهو الأداء عن اختيار ، و(لعدم أهلية الأداء ، وإذا عقل واحتمل الأداء) أي أداء الإيمان (قلنا بوجوب أصل الإيمان) أي بثبوت نفس وجوب الإيمان عليه (دون) وجوب (أدائه) وإن عقل؛ لأن وجوب الأداء مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر كالنوم والإغماء ، فكذا ههنا يسقط بعذر الصبا (حتى صح الأداء من غير تكليف) عند شمس الأئمة السرخسي رحمه الله ، فإنه قال: الأصح عندي أن الوجوب غير ثابت في حق الصبي وإن عقل مالم يعتدل حاله بالبلوغ ، فإن الأداء منه يصح باعتبار عقله ، وصحة الأداء تستدعي كون الحكم مشروعاً ولا تستدعي كونه واجب الأداء ، فعرفنا أن حكم الوجوب وهو

وكان فرْضـاً كالمسُافِـر يـؤدِّي الجُمُعَـةَ.

وجوب الأداء منه يصح باعتبار عقله، وصحة الأداء تستدعي كون الحكم مشروعاً ولا تستدعي كونه واجب الأداء، فعرفنا أن حكم الوجوب وهو وجوب الأداء معدوم في حقه، وقد بيَّنا أن الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب، لأنه إذا أدَّى (كان) المؤدَّى (فرضاً)؛ لأن ما هو حكم الوجوب بوجود الأداء صار موجوداً بمقتضى الأداء، وإنما لم يكن الوجوب ثابتاً لانعدام الحكم، فإذا صار موجوداً بمقتضى الأداء، كان المؤدَّى فرضاً (كالمسافر يؤدِّي الجمعة) يكون مؤدياً للفرض مع أن وجوب الجمعة لم يكن ثابتاً قبل الأداء بالطريق الذي ذكرنا اهـ.

وذهب القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي وشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي وغيرهم رحمهم الله إلى الفرق بين ما يحتمل السقوط بعذر كالصلاة، وبين ما لايحتمل السقوط كالإيمان.

وجـه الفـرق:

ووجه الفرق بينهما: أنَّ الإيمان في نفسه غير متنوع بين نفل وفرض، فإذا صح من الصبي كان فرضاً، ولهذا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ بخلاف الصلاة: فإنها مترددة بين نفل وفرض، فإذا أدَّاها تقع نفلاً، ولأن الصلاة تحتمل السقوط بأعذار كثيرة، فتسقط بالصبا أيضاً، ولمَّا سقط أصل الوجوب استقام إثباتها نفلاً.

* * *

المبحث الثاني
أهـليّـة الأداء

وأمّـا أهْليّـةُ الأَدَاءِ فَنوْعَـانِ: قَاصِرٌ ، وَكَامِلٌ:

أمَّا القاصِرُ: فَيَثْبُتُ بِقُدرَةِ البَدَن إِذا كانَتْ قَاصِرةً قَبْل البُلُوغِ ، وَكَذٰلِكَ

المبحث الثانـي
أَهـلِيَّــة الأَداء

إن مما لا خلاف فيه بين العلماء أنَّ الأداء يتعلق بقدرتين ، قدرة على فهم الخطاب ، وهي «العقل» وقدرة على العمل به وهي «البدن» والإنسان في أول نشأته عديم القُدْرَتين ، لكن فيه استعداد وصلاحية لأن توجد فيه تلك القُدْرَتين بخلْق الله شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ بكل واحدة من القدرتين درجات الكمال.

وقبل ذلك كانت كل واحدة منهما قاصرة كما هو الشأن في الصبي المميز قبل البلوغ ، وقد تكون إحداهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه وإن كان قوي البدن إلا أنه قاصر العقل كالصبي ، ولهذا الحق بالصبي في حق الأحكام[1] وقد آن أوان الشروع في بيان النوعين بالتفصيل ، قال المصنف رحمه الله: (وأمَّا أهْلِيَّةُ الأداء فنوعان قاصِرٌ ، وكَامِلٌ) (أمَّا) النوع الأول: (القاصر فيثبت بقدرة البدن إذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذلك

(١) انظر عبد العززيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤١١.

بعْدَ البُلوغِ فِيمَن كانَ مَعْـتُوهاً ، لأنَّـه بِمنزلة الصبيّ ، لأنَّ الصبي عَاقِـلٌ لَمْ يَـعْتدلْ عُقْـلُه .

ويبتني على الأهليةِ القاصرةِ صحةُ الأداءِ.

بعد البلوغ فيمن كان معتوهاً؛ لأنه بمنزلة الصبي ، لأن الصبي عاقل لم يعتدل عقله) .

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: الأهلية القاصرة «عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما أو بلوغ أحدهما درجة الكمال» اهـ .

وأما النوع الثاني: الكامل فهو عبارة عن بلوغ القدرتين إلى درجات الكمال»[2] وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع .

(ويبتني على الأهلية القاصرة صحة الأداء) دون لزوم عهدة عليه؛ لأن إلزام مالا قدرة له عليه منتف شرعاً وعقلاً ، قال تعالى ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[3] فلم يخاطب شرعاً وكذلك عقلاً إلى أن يعتدل عقله وبدنه ويفهم الخطاب ، ثم إن الاعتدال يتفاوت بين الناس ، ويختلف اختلافاً يتعذر الوقوف عليه إلا بعد تكلف وتعب ، فلهذا أقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل تيسيراً على العباد ، وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد ، وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد وهو «البلوغ» ساقط الاعتبار؛ لأن السبب الظاهر متى أقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجوداً وعدماً ، وإلى هذا أشار النبي ﷺ بقوله «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤١١ .

(٢) المرجع السابق.

(٣) سورة الحج آية/ ٧٨/ .

. . . .

حتى يحتلم ، والمجنون حتى يفيق ، والنائم حتى يستيقظ»[1] قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2]: والمراد بالقلم الحساب ، والحساب إنما يكون بعد لزوم الأداء ، فدل أن ذلك لا يثبت إلا بالأهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل اهـ. ثم إن الأحكام المبنية على الأهلية القاصرة تنقسم إلى قسمين.

القسم الأولُ: حقوق الله تعالى.

القسم الثاني: حقوقُ العباد. أمَّا حقوق الله تعالى فهي على ثلاثة أنواعٍ.

النوع الأول: حسن لا يحتمل أن يكون غير مشروعٍ بوجهٍ ، كالإيمان بالله عز وجل.

النوع الثاني: قبيحٌ لا يحتمل أن يكون مشروعاً بوجهٍ كالردة.

النوع الثالث: يحتمل أن يكون حسناً في بعض الأوقات دون البعض ، مثل الصلاة ، والصوم ، والحج. وأما حقوقُ العباد: فهي على ثلاثة أنواع أيضاً.

النوع الأول: نفعٌ محضٌ: كقبول الهبةِ ، والصدقة ، والاصطياد ، والاحتطاب.

النوع الثاني: ضررٌ محضٌ: كالطلاق والعتاق.

النوع الثالث: مترددٌ بين النفع والضرر كالبيع والإجارة.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٢٨.

وعلى الكاملة: وجوبُ الأداءِ، وتوجهُ الخطاب به، وعلى هذا قلنا: إنَّه صحَّ من الصبي العاقل، الإسلام، وما يتمحَّضُ منفعة من التصرفات، كقبول الهبةِ، وصحّ منه أداءُ العبادات البدنيةِ من غير عهدةٍ عليه، ومَلَكَ برأي الوليِّ ما يتردد بين النفع والضررِ كالبيعِ ونحوه، على اعتبارِ أن نقصانَ رأيه ينجبر برأي الولي، فصار كالبالغ في ذلك في قول

(و) يبتني (على) الأهلية (الكاملة: وجوب الأداء، وتوجه الخطاب به) (و) بناءً (على هذا قلنا: إنه صح من الصبي العاقل، الإسلام، وما يتمحض منفعة من التصرفات، كقبول الهبة) والصدقة لخلوه عن العهدة (وصح منه أداء العبادات البدنية) بطريق التطوع (من غير عهدة عليه) أي من غير لزوم ولا ضمان؛ لأنه نفع محض يعتاد أداءها فلا يشق عليه بعد البلوغ بخلاف العبادات المالية كالزكاة حيث لا يصح منه أداؤها لما فيه من الاضرار في الدنيا، باعتبار نقصان ماله، ولما أن العبادة المالية تنبيء على الأهلية الكاملة دون القاصرة والصبي ليس من أهلها، فيكون أداؤها تبرعاً محضاً.

(وملك برأي الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه) كالإجارة والشركة والرهن، والنكاح، وغير ذلك؛ لأن الصبي أهل لهذه التصرفات بمباشرة الولي، لوجود أصل العقل، حتى صح منه هذه التصرفات لغيره، أما امتناع الصحة، فإنه كان لوجود الضرر، وإذا اندفع توهم الضرر برأي الولي التحق بما يتمحض نفعاً فيصح.

وإنما ملك برأي الولي ما يتردد بين النفع والضرر كما ذكرنا (على اعتبار أن نقصان رأيه ينجبر برأي الولي، فصار كالبالغ في ذلك في قول

أبي حنيفة رضي الله عنه ، ألا ترىٰ أنَّـهُ صحَّحَ بيعه من الأجانب بغَبنٍ فاحشٍ .

خلافاً لصاحبيه ، وردَّه مع الولي بغَبنٍ فاحشٍ في روايةٍ اعتباراً بالنيابة في موضع التُّهمةِ ،

أبي حنيفة رضي الله عنه ألا ترى أنه صحح بيعه من الأجانب بغبن فاحش).

حجـة الإمـام أبـي حنيفـة:

إن التصرف بالغبن الفاحش تجارة ومبادلة مال بمال عنده ، فيدخل تحت إذن الولي بخلاف الهبة فإنها ليست بتجارة(خلافاً لصاحبيه) أبي يوسف ومحمد رحمها الله .

حجـة الصـاحبيـن:

أن الصبي لا يملك الهبة بالإذن ، فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش؛ لأنه إتلاف كالهبة (وردّه) أي رد أبو حنيفة رضي الله عنه تصرف الصبي المأذون (مع الولي بغبن فاحش في رواية) لشبهة النيابة؛ وذلك لأن تصرف الصبي يشبه تصرف المالك من وجه أنه مالك حقيقة لما فيه من أصل العقل ، ويشبه تصرف الوكلاء من وجه آخر ، لما أن في رأيه خللاً فيجبر ذلك الخلل برأي الولي ، (اعتباراً) بـ شبهة (النيابة) في تصرفه واعتبرت (في موضع التهمة) وهو التصرف مع الولي ، إذ تتمكن فيه تهمة أن الولي قد أذن له ليحصل مقصوده ، فرده أبو حنيفة رضي الله عنه ، وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة ، وهو التصرف مع الأجنبي ، فصححه أبو حنيفة رضي الله عنه .

وفي رواية أخرى عن أبي حنيفة رضي الله عنه: أجاز تصرف الصبي

وعلى هذا قلنا: في المحجورِ إذا توكل لم تلزْمه العهدةُ ، وبإِذن الولي تلزُمُه.

وأمَّا إذا أوصىٰ الصبيُّ بشيءٍ مِنْ أعمالِ البّر بطلتْ وصيتُهُ عِنْدنا خلافاً للشافعي رضي الله عنهُ.

المأذون مع الولي بغبن فاحش لأن بانضمام رأي وليه إلى رأيه صار كالبالغ عامل لنفسه في خالص ملكه لا نائباً عن وليه.

(وعلى هذا) أي على الأصل المذكور وهو أن ما فيه احتمال ضرر لا يملكه الصبي بنفسه بل برأي الولي (قلنا: في المحجور) أي الصبي المحجور عليه (إذا توكل لم تلزمه العهدة) أي الأحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم البيع والثمن ، والخصومة في العيب ونحوها؛ لأن في إلزامها معنى الضرر ، ولا يثبت ذلك نظراً لأهليته القاصرة. (وبإذن الولي تلزمه)؛ لاندفاع قصور رأيه بإذن الولي ، فصار أهلاً للزوم العهدة ، كذا ذكره عبد العزيز البخاري رحمه الله[١].

(وأما إذا أوصى الصبي بشيء من أعمال البر بطلت وصيته عندنا) سواء كانت من أعمال البر أو لم تكن ، وخصص المصنف رحمه الله أعمال البر بالذكر في وصية الصبي هنا؛ لأن الخلاف قد جرى فيه.

وجـه الـبطـلان: أن الوصية هي إزالة الملك بطريق التبرع مضافة إلى مابعد الموت فتكون ضرراً محضاً.

(خلافاً للشافعي رضي الله عنه) وسيأتي الخلاف في ذلك كما ذكره عبد العزيز البخاري رحمه الله[٢]:

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٢٨.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٢٨.

اختلف العلماء في وصية الصبي ، فأهل المدينة يجوزون من وصاياه ما وافق الحق وبه أخذ الشافعي رحمه الله؛ لأن هذه الوصية نفع محض؛ لأنه يحصل له الثواب بها في الآخرة بعدما استغنى عن المال بنفسه بالموت؛ لأن أوان نفوذ الوصية بعد الموت ، ولا يحصل له ذلك بغيره فكان ولياً فيها بنفسه باعتبار كونها نفعاً محضاً . والدليل عليه :

أن الوصية أخت الميراث ، والصبي في الإرث عنه بعد الموت يساوي البالغ فكذا في الوصية ، بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحياة؛ لأنه يتضرر بزوال ملكه عنه في حال حاجته ، وبخلاف إيمانه بنفسه حيث لا يصح في أحكام الدنيا؛ لأنه يحصل له بغيره وهو الولي ، فلا يكون فيه ولياً بنفسه ، كيف وقد أجاز عمر رضي الله عنه وصية غلام يافع وهو الذي قارب البلوغ ولم يبلغ ، وسئل شريح عن وصية غلام لم يبلغ فقال : إن أصاب الوصية فهي جائزة وهكذا نقل عن الشعبي رحمه الله .

وعندنا : وصيته باطلةٌ سواء مات قَبْل البلوغ أو بعدهُ؛ لأنها إزالة المِلْك بطريق التبرع مضافة إلى ما بعد الموت ، فتكون ضرراً محضاً في الأصل فتعتبر بإزالته بطريق التبرع في حالِ الحياة فلا تصحُّ وما فيها من النفع حصل باتفاق الحال ، وهو أنها حالةُ الموت ، فيزولُ عنه الملكُ لو لم يوصِ ، وما ينقلبُ نفعاً باتفاق الحال لا يعتبرُ ، كما لو باع شاة أشرفت على الهلاكِ لم يصحَّ البيعُ مع أنَّه نفع محضٌ في هذه الحالة ، إذ لو لم يصحَّ البيعُ يزول مِلكُهُ بغير بدلٍ ، ولكن النفع في أصله لمّا تضمن ضرراً لم يصحَّ اهـ .

ثم إنه (وإن كان فيه نفع ظاهر) وهو حصول الثواب ، ففي القول بصحته ترك نفع أعلى منه (لأن الإرث شرع نفعاً للمورث) فإن نقل ملكه

ألا ترى أنه شرع في حق الصبي ، وفي الانتقال عنه إلى الإيصاء ترك الأفضل لا محالة

إلا أَنَّـه شُرِعَ في حقِّ البالِـغ كما شُرِعَ لَـهُ الطلاقُ والعتَـاقُ والهِبَـةُ والصَدَقـةُ والقرضُ، ولم يُـشْرَعْ ذلك في حـق الصبي ، ولم يَـمْلِكْ ذلك عليه غيرُه ما خلا القرضَ، فإنَّـه يَملِكُهُ القاضي لوقوعِ الأمنِ عن التوى

إلى أقاربه عند استغنائه عنه يكون أولى عنده من النقل إلى غير الأقارب ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وهو أفضل شرعاً؛ لأنه إيصال النفع إلى القريب وصلة الرحم ، وإليه أشار النبي عليه الصلاة والسلام بقوله لسعد رضي الله عنه «لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»[2] أي خير لك من أن تتركهم فقراء يسألون الناس أكفهم اهـ. (ألا ترى أنه شرع في حق الصبي ، وفي الانتقال عنه إلى الإيصاء ترك) هذا (الأفضل) وهو ضرر (لا محالة) فلا يكون مشروعاً في حقه.

(إلا أنه) أي الإيصاء (شرع في حق البالغ ، كما شرع له الطلاق والعتاق ، والهبة والصدقة والقرض ، ولم يشرع ذلك) أي المضار (في حق الصبي) لقصور أهليته ، ولأنه مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار ، فكذلك الايصاء يكون مشروعاً في حق البالغ دون الصبي (ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض) أي الإقراض ، (فإنه يملكه القاضي) على الصبي ، ويندب إلى ذلك ، (لوقوع الأمن عن التوى) أي الهلاك

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٢٩..

(٢) أخرجه البخاري برقم / ٢٧٤٢ في كتاب الوصايا باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففون الناس، ومسلم برقم / ١٦٢٨ في كتاب الوصية باب الوصية بالثلث عن سعد بن أبي وقاص مرفوعاً.

بولايةِ القضاء. وأمَّا الـرِدَّةُ: فلا تَحْتملُ العفْـوَ في أحكام الآخرةِ، وما يَـلْزَمُـهُ منْ أحكام الدنيا عندهما خلافـاً لأبي يـوسف رحمه اللهُ، فإنما يلزَمُـهُ حكماً بصِحتـهِ لا قصـداً إليـه، فلم يصـحَّ العفـوُ عن مثلهِ كما إذا ثبتَ تبعـاً لأبويـهِ.

(بولاية القضاء)؛ لأن صيانة الحقوق لما كانت مفوضة إلى القضاء انقلب القرض نفعاً محضاً.

(وأما الردة) من الصبي العاقل (فلا تحتمل العفو في أحكام الآخرة)؛ لأنها صحيحة معتبرة في أحكام الدنيا والآخرة غير مهدرة. (وما يلزمه من أحكام الدنيا) كحرمان الميراث ووقوع الفرقة، (عندهما) أي عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، إنما يلزمه استحساناً لعلته لا لحكمه.

وجـه الاستحسان:

أن الردة من الصبي بمنزلة البالغ، ولم يسقط حكمها بعذر الصبا، كما لم يسقط بعد البلوغ، وتصح منه كما يصح منه الإيمان، ولا تحتمل أن تكون محظورة في وقت من الأوقات، أو في شخص من الأشخاص.

(خلافاً لأبي يوسف رحمه الله) والشافعي رضي الله عنه (فإنما يلزمه) قياساً (حكماً بصحته لا قصداً إليه) فإنه يحكم بصحتها في أحكام الدنيا وهو القياس كما ذكرنا، وأما في أحكام الآخرة (فلم يصح العفو عن مثله) لأنها صحيحه.

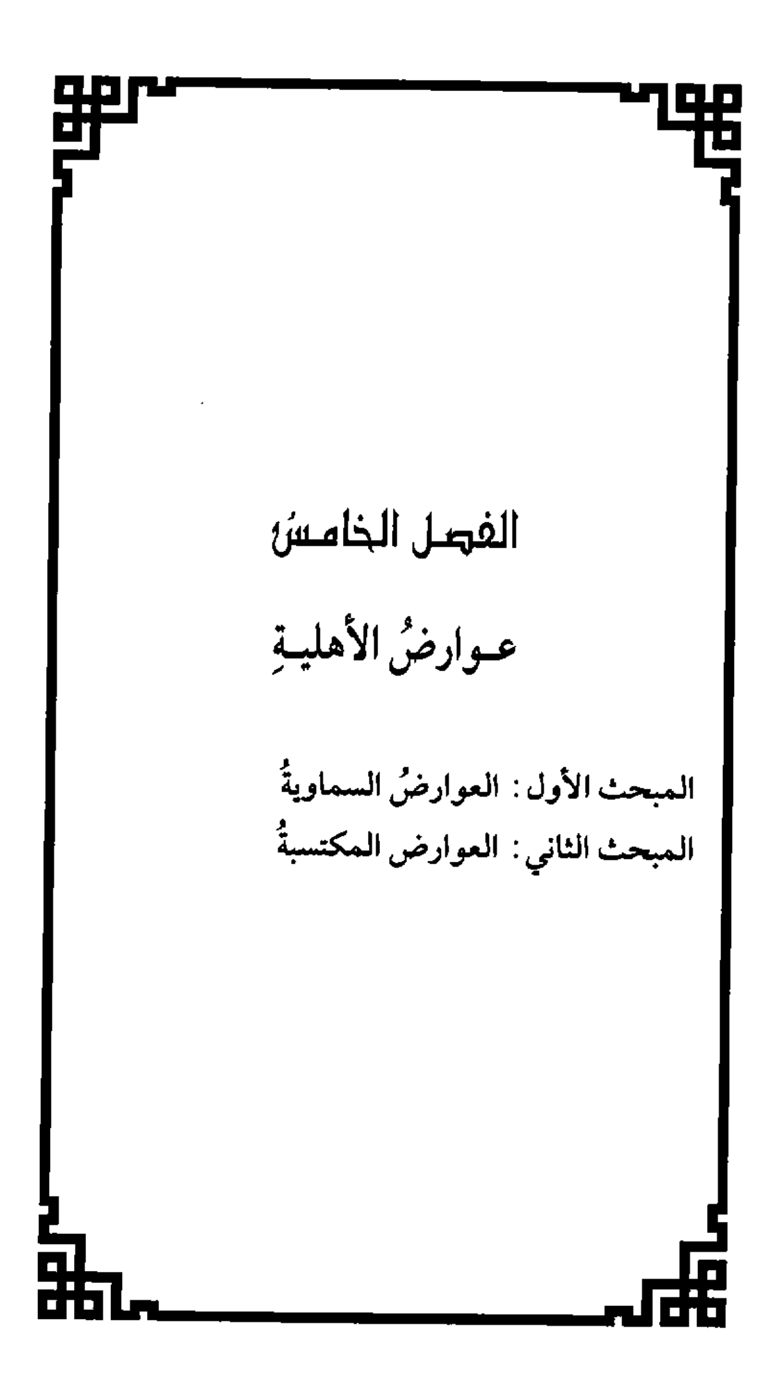
وجـه القيـاس:

أن الارتداد ضرر محض، لا منفعة فيه فلا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امرأته.

(كما إذا ثبت تبعاً لأبويه) أي كما إذا ثبت الارتداد تبعاً لأبويه بأن

ارتـدا ، ولحقا بدار الحرب لزمته هذه الأحكام ، ولا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها

*   *   *



الفصل الخامس

عوارضُ الأهليةِ

المبحث الأول : العوارضُ السماويةُ

المبحث الثاني : العوارض المكتسبةُ

الفصلُ الخامسُ
الأمورُ المعترِضةُ على الأهليةِ

العوارضُ نوعان: سماويٌ ومكتسبٌ.

الفصل الخامس
الأمورُ المعترِضَةُ على الأهليَّةِ

العوارضُ جمعُ عارضة: وهي الخِصْلة أو الآفَةُ، يقال: عرض له كذا، إذا ظهر له أمرٌ يصُدهُ عن المُضيِّ على ما كان فيهِ، ويسمّى السحابُ عارضاً لمنعهِ أثر الشمس، وسميت هذه الأمورُ التي ذكرها المصنفُ رحمه اللهُ، والتي لها تأثيرٌ في تغيير الأحكام، عوارض لمنعها الأحكام التي تتعلقُ بأهليةِ الوجوب وأهلية الأداء.

فالعوارضُ من حيثُ إزالةُ الأهليةِ وتغييرُ الأحكامِ ثلاثةُ أنواعٍ:

النـوع الأول: يزيل أهلية الوجوب كالموت.

النـوع الثـانـي: يزيل أهلية الأداء كالنوم والإغماء.

النوع الثالث: يوجب تغييراً في بعض الأحكام مع بقاء أصل أهلية الوجوب وأهلية الأداء كالسفر وسيأتي بيانُ ذلك إن شاء اللهُ. و(العوارض) من حيث كونها عوارض (نوعان):

النـوع الأول (سماوي): وهو ما يثبت من قبل صاحب الشرع بدون اختيار العبد فيه فهو خارج عن قدرة العبد نازل من السماء.

النـوع الثـانـي (مكتسب): وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل.

المبحث الأول
العوارض السماوية

وأما السماويُّ: فهو الجنونُ، والصِغَرُ، والعَتَهُ، والنسيانُ والنومُ، والإغماءُ، والرِقُّ، والمرَضُ، والحَيْضُ، والنُّفَاسُ، والموتُ.

وأما الجنونُ:

المبحث الأول
العوارض السماوية

(وأما السماوي: فهو الجنون، والصغر، والعَتَه، والنسيان، والنوم والاغماء، والرق، والمرض، والحيض والنفاس، والموت) وسنبسط القول فيها بعد قليل.

المطلب الأول
«الجنون»

(وأما الجنون): «فهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادراً»[1].

وهو في القياس: مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة، لكنهم استحسنوا أنه إذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج.

---

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ١٦٧.

فإنـه يوجِبُ الحجرَ عن الأقـوال ، ويسقط بـه ما كـانَ ضرراً يحتمـل السقوطَ

قال الشيخ الإمام أبو المعين النسفي رحمه الله[1]: في الجنون: لا يمكن الوقوف على حقيقته إلا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحلة وأفعاله ، فالعقل: معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب ، والاطلاع على عواقب الأمور والتمييز بين الخير والشر. ومحله الدماغ اهـ.

والمعنى الموجب لانعدام آثاره وتعطيل أفعاله الباعث للإنسان على أفعال مضادة لتلك الأفعال من غير ضعف في علة أطرافه وفتور في سائر أعضائه يسمى جنوناً.

(فإنه) أي الجنون (يوجب الحجر عن الأقوال) لأنه لا اعتبار لأقوال المجنون شرعا لفقدان العقل والتمييز ، لذلك لم يتعلق بعباراته حكم ولم تنفذ بإجازة الولي بخلاف الأفعال ، فإنها توجد منه حساً فلا يتصور الحجر عنها شرعاً ، لذلك يؤاخذ بضمان الأفعال في الأموال (ويسقط به ما كان ضرراً يحتمل السقوط) كالصلاة والصوم وسائر العبادات فلا تجب عليه ، وهي تسقط عن البالغ العاقل بعذر فتسقط عن المجنون إذا وجد شرطه ، وهو الامتداد على ما سيأتي ، وكذا الحدود والكفارات؛ لأنها تسقط بالشبهات ، فتسقط بالجنون بالطريق الأولى ، بخلاف ما لا يحتمل السقوط إلا بالأداء ، أو باسقاط من له الحق ، كضمان المتلفات ووجوب

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/٤٣٧. نقلاً عن أبي المعين النسفي.

وإذا امتد فصار لزوم القضاء يؤدي إلى الحرج فبطلَ القولُ بالأداءِ ، وينعدمُ الوجوبُ أيضاً لانعدامهِ.

وحدُّ الامتدادِ في الصومِ ، أن يستوعِبَ الشهْرَ ، وفي الصلاة أن يزيدَ على يومٍ وليلةٍ.

الدية ، والأرش ، ونفقة الأقارب ، فإنها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا.

(وإذا امتد فصار لزوم القضاء يؤدي إلى الحرج) لدخوله في حد التكرار (فبطل القول بـ) لزوم (الأداء) دفعاً للحرج في القضاء ، (وينعدم الوجوب أيضاً لانعدامه) أي لانعدام الأداء. ثم إن الامتداد في العبادات يختلف باختلافها؛ لأن بعضها مؤقت باليوم والليلة ، وبعضها بالشهر ، وبعضها بالسنة ، إلا أن ضابط الامتداد في سائر العبادات جملة يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج وبالتالي لا يمكنه أداء العبادة مع هذا الوصف.

ثم إن الكثرة لا يمكن ضبطها تماماً لعدم الوقوف على نهايتها ، فاعتبر أدناها: وهو أن يستوعب العذر وظيفة الوقت ، ووقت حبس الصلاة يوم وليله ، وهو وقت قصير في نفسه ، فأكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار ، وسيأتي بيان حد الامتداد في العبادات على الوجه الذي سيذكره المصنف رحمه الله وبيان معنى التكرار.

(وحدُّ الامتداد في الصوم أن يستوعب الشهر) أي شهر رمضان ، فإذا أفاق في جزء من الشهر يجب القضاء في ظاهر الرواية.

(وفي الصلاة ، أن يزيد على يوم وليله) أي في حساب الساعات عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله ، وذهب الإمام محمد بن الحسن

الشيباني رحمه الله إلى أن التكرار يتحقق بعدد الصلوات ، وذلك بأن تصير الصلاة ستاً.

ثمرة الخلاف:

وثمرة الخلاف تظهر ، فيما إذ جُن بعد طلوع الشمس ، ثم أفاق في اليوم الثاني قبل الزوال ، أو قبل دخول وقت العصر ، فعند محمد رحمه الله: يجب عليه القضاء؛ لأن الصلاة لم تصر ستاً ، فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة.

وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله[1] ، لا قضاء عليه: لأن وقت الصلاة الخمس وهو «اليوم والليلة» وقد دخل في حد التكرار حقيقة وإن لم يدخل الواجب فيه ، والوقت سبب فيقام مقام الواجب الذي هو مسببه تيسيراً على المكلف بإسقاط الواجب عنه قبل صيرورته مكرراً.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2]: يقام ـ كما أقيم السفر مقام المشقة وقد روي أن ابن عمر رضي الله عنهما أغمي عليه أكثر من يوم وليله فلم يقضِ الصلوات ، والعبرة في المنصوص عليه لعين النص ، لا للمعنى ، والجنون فوق الإغماء في هذا الحكم فيلحق به دلالة اهـ.

(و) الامتداد (في) حق (الزكاة ، أن يستغرق الجنون (الحول) كاملاً (عند محمد رحمه الله).

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[3]: وهو رواية ابن رستم عنه ،

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٤٢.
(٢) المرجع السابق.
(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرارا البزدوي ٤/ ٤٤٤.

وأقامَ أبو يوسف رحمهُ الله أكثرَ الحولِ مقامَ كله تيسيراً.

ورواية الحسن عن أبي حنيفة رضي الله عنه وهو المروي عن أبي يوسف رحمه الله في «الأمالي».

قال صدر الإسلام البزدوي رحمه الله وهذا هو الأصح؛ لأن الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية.

وروى هشام عن أبي يوسف رحمهما الله، أن امتداده في حق الزكاة بأكثر السنة، ونصف السنة ملحق بالأقل، لأن كل وقتها الحول إلا أنه مديد جداً، فقدر بأكثر الحول عملاً بالتيسير والتخفيف وهو معنى قول المصنف رحمه الله (وأقام أبو يوسف رحمه الله أكثر الحول مقام كله تيسيراً) وهو رواية هشام عنه كما ذكرنا.

حجـة الإمـام أبي يـوسف:

أن اعتبار أكثر السنة أيسر وأخف على المكلف من اعتبار تمامها؛ لأنه أقرب إلى سقوط الواجب من اعتبار الجميع، كما أن اعتبار الوقت في حق الصلاة أيسر من اعتبار حقيقتها، فإذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي ذكرنا في كل عبادة كان على الاختلاف المذكور بين أبي يوسف ومحمد رحمهما الله.

بيـانـه:

أن في حق الزكاة: إذا بلغ الصبي مجنوناً وهو مالك للنصاب، فزال جنونه بعد مضي ستة أشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وهو مفيق وجبت عليه الزكاة عند محمد رحمه الله: لأنه لا يفرق بين الجنون الأصلي والعارض ولا تجب عند أبي يوسف رحمه الله، بل يستأنف الحول من وقت الإفادة؛ لأنه بمنزلة الصبي الذي بلغ الآن عنده، ولو كان الجنون

وما كان حَسَناً لا يحتمل غيرَهُ ، أو قبيحاً لا يحتَملُ العفوَ فثابتٌ في حقِّهِ حتى يثبتَ إيمانهُ ورِدَّتُـه تبعاً لأبويـهِ.

عارضياً فزال بعد ستة أشهر تجب الزكاة بالإجماع ، لأنه زال قبل الامتداد عند الكل ، ولو زال الجنون بعد مضي أحد عشر شهراً تجب الزكاة عند محمد سواء كان الجنون أصلياً أو عارضياً ، لوجود الزوال قبل الامتداد ولمساواة الأصلي العارضي عنده ، وعند أبي يوسف لا تجب بوجود الزوال بعد الامتداد اهـ.

(وما كان حسناً لا يحتمل غيره) كالإيمان بالله تعالى شرع في حقه بطريق التبعية لأبويه ، أو لأحدهما (أو) كان (قبيحاً لا يحتمل العفو) كالكفر (فثابت في حقه ، حتى يثبت إيمانه وردته تبعاً لأبويه) أي يصير مؤمناً تبعاً لأبويه ، أو يصير مرتداً تبعاً لأبويه ، وذلك لأن التصرف الضار وإن كان غير ثابت في حقه إلا أن الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو ، فلا يمكن القول برده بعد تحققه من الأبوين ، وإذا ثبت في حقهما كما قلنا ثبت في حقه أيضاً ، لأنه تبع لهما في الدين.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] : ألا ترى أن الإسلام لا يمكن أن يثبت في حقه بطريق الأصالة لعدم تصور ركنه ، وإنما يثبت بطريق التبعية فإذا ارتد أبواه وزالت التبعية في الإسلام لا وجه إلى جعله مسلماً بطريق الأصالة ، فلو لم يحكم بردته لوجب أن يعفىٰ عن ردتهما وهو فاسد فلزم القول بقبول الردة في حقه ضرورة اهـ. وفي ثبوت الردة في حقه تبعاً تفصيل إليك بيانه: وإنما تثبت الردة في حقه تبعاً إذا بلغ مجنوناً وأبواه مسلمان فارتدا ولحقا به بدار الحرب ، فإن لحقا بدار الحرب وتركاه في

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٤٧ ، ٤٤٨.

. . . .

دار الإسلام لا تثبت الردة في حقه؛ لأنه مسلم تبعاً للدار ، إذ الإسلام يستفاد بأحد الأبوين وبالدار ، فإذا بطل حكم الإسلام من جهة الأبوين ظهر أثر دار الإسلام؛ لأنه كالخلف عن الأبوين.

ولو أدرك عاقلاً مسلماً وأبواه مسلمان ثم جُن فارتدا ولحقا به بدار الحرب لم يصر تبعاً لهما في الردة ، لأنه صار أصلاً في الإيمان ، فلا يصير تبعاً بعده بحال وكذا لو أسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع أبويه بحال؛ لأنه صار أصلاً في الإيمان ، يتقرر سببه وهو الاعتقاد والاقرار ، فلم ينعدم ذلك بالأسباب التي اعترضت فبقي مسلماً اهـ.

* * *

المطلب الثاني
«الصغر»

وأمَّا الصغرُ: فإنَّه في أَول أحوالهِ مثلُ الجنُون، لأنه عديمُ العقل والتمييزِ وأما إذا عَقَلَ فقد أصابَ ضرباً من أهليةِ الأدَاءِ، لكن الصبا عُـذْرٌ مع ذلكَ

المطلب الثاني
«الصغر»

(وأما الصغر: فإنه في أول أحواله مثل الجنون) يعني يسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: ولم يصح إيمانه ولا تكليفه به بوجه اهـ (لأنه) أي الصغير (عديم العقل والتمييز) كالمجنون أو أدنى حالاً منه، لأن المجنون قد يكون مميزاً أحياناً وإن كان لا عقل له، أما الصغير فهو عديم النعمتين.

(وأما إذا عقل) الصغير بأن ترقى عن أولى درجات الصغر إلى أوساطها وظهر عليه شيء من آثار العقل ودلائله (فقد أصاب ضرباً من أهلية الأداء)، فكان ينبغي أن يثبت في حقه وجوب الأداء بحسب ذلك (لكن الصبا عذر مع ذلك) أي عذر مع أنه أصاب ما أصاب من الأهلية؛

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/٤٤٨.

فسقط بهِ ما يحتمل السقوطَ عن البالغِ.

وجُملةُ الأمر أن تُوضَعَ عنه العُهدةُ ، ويَصحَّ مِنْهُ ولَهُ ما لا عُهدةَ فيهِ ، لأن الصِبا من أسباب المرحمةِ ،

لأنه ناقص العقل بعد لبقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال.

(فسقط به) أي بهذا العذر المذكور(ما يحتمل السقوط عن البالغ) من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم وسائر العبادات ، فإنها تحتمل السقوط بأعذار ، وتحتمل النسخ في أنفسها ، وأما ما لا يحتمل السقوط كالإيمان بالله تعالى فلا تسقط فرضيته عنه حتى إذا أداه الصبي كان فرضاً لا نفلاً؛ لأن الإيمان لا يتنوع إلى فرض ونفل قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: ألا ترى أن الصبي إذا آمن في صغره لزمه أحكام بنيت على صحة الإيمان من حرمان الميراث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطر عليه ، وهي أحكام جعلت تبعاً للإيمان الفرض ، فعرفنا أن إيمانه في حال الصبا وقع فرضاً وهذا بعض أحكام الصبي الذي أصاب ضرباً من أهلية الأداء فلا تناقض في الكلام.

(وجملة الأمر) في باب الصغر وأحكامه (أن توضع عنه العهدة) ويسقط عنه ما يحتمل العفو والسقوط، فلا يؤاخذ الصبي بلزوم ما يوجب التبعية والمآخذة (ويصح منه وله) أن يباشر بنفسه أو أن يباشر غيره لأجله (ما لا عهدة فيه) أي ما لا ضرر فيه ، كقبول الهبة والصدقة وغيرهما مما فيه نفع محض (لأن الصبا من أسباب المرحمة) طبعاً وشرعاً ، أما طبعاً ، فلأن كل طبع سليم يميل إلى الترحم على الصغار، وأما شرعاً، فلقوله عليه الصلاة والسلام «ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر

(١) المرجع السابق.

فجُـعِلَ سبباً للعَفوِ عن كلِّ عُهـدةٍ تحتملُ العفـوَ ، ولهذا لا يحرمُ من الميراثِ بالقتل عِندنا .

وَلا يَـلْزَمُ حِرمانُـهُ بالرِّق والكُفْر ، لأنَّ الرِّق يُـنافي أهليةَ الإرثِ ،

كبيرنا»[1] (فجعل سبباً للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو) والمعنى: أن الصبا جعل سبباً لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ ما عدا الردة فإنها لا تحتمل العفو ، وما عدا حقوق العباد أيضاً ، لأنها حقوق محترمة تجب لمصالح المستحق وتعلق بقائه بها ، فلا يمتنع وجوبها بسبب الصبا ، كما لا يمتنع في حق البالغ بعذر.

(ولهذا) أي لكون الصبا سبباً للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو (لا يحرم) الصبي (من الميراث) بـ سبب (القتل عندنا) قال عبد العزيز البخاري رحمه الله: حتى لو قتل ـ الصبي ـ مورثه عمداً أو خطأ يستحق ميراثه؛ لأن موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبأعذار كثيرة ، فيسقط بعذر الصبا ويجعل كأن المورث مات حتف أنفه ، ولأن الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سبباً للعقوبة ، لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الدية فإنها تجب لعصمة المحل ، وهو أهل لوجوبه عليه ، إذ الصبىٰ لا ينفي عصمة المحل اهـ.

(ولا يلزم) من عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل (حرمانه بالرق والكفر)؛ لأن الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الأهلية في الرق ، وذلك (لأن الرق ينافي أهلية الإرث) إذ أن أهلية الإرث هي أهلية الملك ، والرق ينافي الملك.

---

(١) انظر الحديث في عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٥٠.

وكذا الكفرُ ، لأنّـه ينافي أهلية الولايةِ ، وانعدامُ الحُكمِ لعدمِ سببهِ أو لعدمِ أهليتهِ لا يُعدُّ جزاءً.

(وكذا الكفر) أي هو كالرق من حيث إنه ينافي الإرث ، لأن الكفر ينافي أهلية الولاية على المسلم بقوله تعالى ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾[1] والإرث مبني على الولاية.

قال تعالى إخباراً عن زكريا عليه السلام ﴿ فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا يَرِثُنِى ﴾[2].

(وانعدام الحكم) وهو الإرث هنا (لعدم سببه) وهو الولاية كما في الكفر (أو لعدم أهليته) أي أهلية المستحق كما في الرق (لا يعدُّ جزاء) أي عقوبه فلا يمتنع بسبب الصبا.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[3] ألا ترى أن من لا يملك الطلاق لعدم ملك النكاح ، أو العتق لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك عقوبة فكذلك هذا اهـ.

---

(١) سورة النساء آية/ ١٤١.

(٢) سورة مريم آية/ ٥.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٥١.

المطلب الثالث

«العَتَه»

وأمَّا العَتَهُ بَعْدَ البلوغ فَمِثْلُ الصِبَا مع العقلِ في كُلِّ الأَحكامِ، حتى إنه لا يمنع صحةَ القولِ والفعلِ ، لكنهُ يمنع العُهدَةَ ،

المطلب الثالث

«العته»

(وأما العته) فهو عبارة عن آفة ناشئة عن الذات توجب خللاً في العقل فيصير صاحبه مختلط العقل ، فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء ، وبعضه كلام المجانين[1]. وكذا سائر أموره ، فكما أن الجنون يشبه أول أحوال الصبا بالنسبة للعقل ، يشبه العته أخر أحوال الصبا في وجود أصل العقل مع تمكن خلل فيه ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله:[2] فكما ألحق الجنون بأول أحوال الصغر في الأحكام ألحق العته بآخر أحوال الصبا.

وأما (بعد البلوغ) فهو (مثل الصبا مع العقل في كل الأحكام) كما ذكرنا (حتى أنه لا يمنع صحة القول والفعل) كما لا يمنعهما الصبا مع العقل، فيصح إسلام المعتوه، وتوكله ببيع مال غيره، ويصح منه أيضاً قبول الهبة كما يصح من الصبي على حد سواء (لكنه) أي العته (يمنع العهدة) بما فيه إلزام ومضرة كالصبا ، فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع

---

(١) انظر تعريفات الجرجاني ص/ ١٩٠.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٥٢.

وأمَّا ضمان ما يُستهـلكُ من الأموال فليسَ بعهـدةٍ، لأنـه شُرِعَ جَبْراً، وكونُه صبياً معذوراً أو معتوهاً لا ينافي عصمة المحلِ.

ويُوضَعُ عنه الخطابُ كما يُوضعُ عن الصبيِّ ،

والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ، ولا يُردّ عليه بالعيب لأن كل ذلك من العهدة والمضار (وأما ضمان ما يستهلك من الأموال فليس بعهدة) منفية عنه كالصبي ، لأن المنفي عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع ، وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعاً ، لأنه حق العبد (لأنه) أي الضمان (شرع جبراً) لما استهلك من المحل المعصوم ، ولهذا قدر بالمثل (وكونه) أي المستهلك (صبياً معذوراً أو معتوهاً بالغاً لا ينافي عصمة المحل)؛ لأنها ثابتة لحاجة العبد إليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به ، وبالصبا والعته لا تزول حاجته إليه عنه ، فبقي معصوماً ، فيجب الضمان على المستهلك ، ولا يمتنع بعذر الصبا والعته ، بخلاف حقوق الله تعالى فإنها تجب بطريق الابتلاء ، وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة ، وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود أيضاً؛ لأنها لما وجبت بالعقد وقد خرج كلا منهما عن الاعتبار عند استلزامه المضار لم تجعل العقود أسباباً لتلك الحقوق في حقهما[1] (ويوضع عنه) أي عن المعتوه (الخطاب كما يوضع عن الصبي) فلا تجب عليه العبادات كما لا تجب على الصبي ، ولا تثبت في حقه العقوبات كما لا تثبت في حق الصبي ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2] وهو اختيار عامة المتأخرين.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٥٢.
(٢) المرجع السابق.

ويُـوَلَّى عليه ولا يَلِيْ على غيرِهِ.
وإنَّما يفتِرقُ الجنونُ والصغَرُ في أنَّ العارضَ غيرُ محدودٍ ، فقِيلَ: إذا أسلمت امرأتُه عُرِضَ على أبيه وأمه الإسلام، ولا يؤخرُ العَرْضُ

وذهب الإمام القاضي أبو زيد الدبوسي رحمه الله[1]: إلى أن حكم العته حكم الصبا إلا في حق العبادات فإنا لم نسقط به الوجوب احتياطاً في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا؛ لأنه وقت سقوط الخطاب اهـ.

وذكر صدر الإسلام أبو اليسر البزدوي رحمه الله[2]: مشيراً إلى هذا القول أن بعض أصحابنا رحمهم الله ظنوا أن العته غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات ، وليس كما ظنوا بل العته نوع جنون فيمنع وجوب أداء الحقوق جميعاً ، إذ المعتوه لا يقف على عواقب الأمور كصبي ظهر فيه قليل عقل اهـ.

(ويولَّى عليه) كما يولى على الصبي؛ وذلك لأن ثبوت الولاية من باب النظر ، ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة؛ لأنه دليل العجز (ولا يلي) هو (على غيره)؛ لأنه عاجز عن التصرف بنفسه ، والعاجز عن التصرف بنفسه لا تثبت له قدرة التصرف على غيره ثم إن المصنف رحمه الله لما جمع بين أول أحوال الصبا والجنون وبين آخر أحواله والعته أراد أن يبين ما يقع به الفرق بين هذه الأشياء في الحكم فقال: (وإنما يفترق الجنون والصغر في أن هذا العارض) وهو الجنون (غير محدود) إذ ليس لزواله حد معين ووقت منتظر (فقيل: إذا أسلمت امرأته عرض على أبيه وأمه الإسلام) في الحال (ولا يؤخر العرض) إلى أن يعقل المجنون؛ لأن فيه

---

(١) المرجع السابق نقلاً عن «التقويم» للقاضي أبي زيد الدبوسي.
(٢) المرجع السابق نقلاً عن صدر الإسلام.

والصِّبا محدودٌ فوجبَ تأخيره، أما الصبيُّ العاقلُ والمعتوهُ العاقلُ فلا يَـفْترقَانِ

إبطالاً لحق المرأة (والصبا محدود فوجب تأخيره) أي وجب تأخير العرض ، حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امرأة نصرانية أسلمت المرأة وطلبت الفرقة، لم يفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل الصبي؛ قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: ولا يجب عرض الإسلام على أحد في الحال؛ لأن للصغير حق الإمساك للنكاح بإسلام مثله؛ وفي التعجيل تفويته ، وليس في ترك الفرقة إلا تأخير من غير ضرر ولا فساد في الحال؛ لأن عقل الصبي في أوانه معهود ، على ذلك أجرى الله العادة فكان التأخير أولى ، فإذا عقل عرض عليه القاضي الإسلام فإن أسلم وإلا فرق بينهما اهـ.

(أما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان) في وجوب العرض في الحال كما لا يفترقان في سائر الأحكام ، حتى لو أسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب العرض على نفسه في الحال كما يجب في إسلام إمرأة الصبي العاقل؛ لأن إسلام المعتوه صحيح لوجود العقل كإسلام الصبي العاقل، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2]: نص على صحة إسلامه في «مختصر التقويم» بخلاف المجنون؛ لأن إسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفد العرض عليه ، فوجب العرض على وليه دفعاً للظلم عن المرأة بقدر الإمكان اهـ.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٥٤ .

(٢) نفس المرجع نقلاً عن مختصر التقويم.

المطلب الرابع
النسيان

وأمَّا النسيانُ: فلا يُنافي الوجوبَ في حقِّ الله تعالىٰ

المطلب الرابع
النسيان

(وأما النسيان): فهو عدم ما في الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة[1].

وقيل: هو معنى يعتري الإنسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ[2] وقيل: هو الغفلة عن معلوم في غير حالة السنة[3]، وللعلماء فيه تعاريف مختلفة ترجع إلى أصل واحد وهو كونه آفة من الآفات تعترض الطبائع البشرية في تكوينها غير متأصلة، فيها ضرب من الغفلة والجهل والذهول؛ لأنه يمكن ملاحظة ما نسيه في وقت ما أو يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظته إلا بعد تجشم وكسب جديد.

(فلا ينافي الوجوب) لبقاء القدرة بكمال العقل وعدم إخلاله بالأهلية ولا ينافي حكم الفعل ولا القول، لكنه يحتمل أن يجعل عذراً (في حق الله تعالى)؛ لأنه يعدم القصد؛ ولأن حقوق الله تعالى محترمة لحاجتهم لا

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٦٩.
(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٥٥.
(٣) انظر تعريفات الجرجاني ص/ ٣٠٩.

لكنَّـهُ إِذْا كانَ غالِباً يلازمُ الطاعَة مِثْـلُ النسيانِ في الصومِ ، والتسميةِ في الذبيحةِ ، جُعِلَ من أسبـاب العفو في حق الله تعالى ، لأنه من جهةِ صاحب الحق اعترض ،

للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام ، إلا إذا وقع عن تقصير منه وتفريط مع وجود المذّكر ، كالأكل في الصلاة أو الشرب فيها حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة فلا يكون عذراً ، وإلا كان عذراً كالأكل في الصوم لعدم وجود الهيئة المذّكرة ، وعدم التقصير منه؛ ولأنه لا يخلو الإنسان منه في الأغلب وهو معنى قول المصنف رحمه الله (لكنه إذا كان غالباً يلازم الطاعة مثل النسيان في الصوم) فإن النسيان في الصوم غالب فيه لوجود داعية الطبع إلى الأكل والشرب والنزع إليهما ، (و) مثل نسيان (التسمية في الذبيحة) عند الذبح ، فإنه يكثر لوجود نفور الطبع عنه ، فيؤدي ذلك إلى الخوف والهيبة ، وانشغال القلب فيحصل النسيان فمن أجل ذلك (جعل) أي النسيان في الوجهين المتقدمين(من أسباب العفو في حق الله تعالى).

أما الوجه الأول: فجعل كأن المفطر لم يوجد منه الفطر فيبقى الصوم وأما الوجه الثاني: فجعل كأن التسمية قد وجدت فتحل الذبيحة وإنما كان الوجهان من حقوق الله تعالى؛ لأن الثابت عند عدم وجود المنافي للصوم هو الصحة وعند وجوده الفساد وهما من حقوق الله تعالى وكذلك الثابت عند وجود التسمية هو الحل ، وعند عدمها هو الحرمة وهما من حقوق الله تعالى أيضاً ، (ولأنه) أي النسيان (من جهة صاحب الحق اعترض) إذ أن وقوعه بصنع الله تعالى مع انقطاع اختيار العبد عنه بالكلية ، فصلح سبباً

بخلافِ حقوقِ العبادِ.

وعلى هذا قُلنا: إنَّ سلامَ الناسي لما كان غالباً لم يقطعِ الصلاةَ بخلاف الكلام، لأن هيئةَ المُصلي مذكرةٌ لهُ فلا يغلبُ الكلامَ ناسياً.

للعفو (بخلاف حقوق العباد) فإنه لا يصلح النسيان سبباً للعفو في حقوق العباد؛ لأن حقوق العباد محترمة لحاجتهم لها كرامة من الله تعالى، فلو أن إنساناً أتلف مال إنسان ناسياً يجب عليه الضمان، وبهذا تبين أن النسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا ينافي الوجوب.

والنسيان في غير الصوم والذبيحة لم يجعل عذراً في حق الله تعالى كمباشرة المحرم أو المعتكف ما يفسد إحرامه أو اعتكافه على وجه يكون ناسياً لاحرامه واعتكافه، وكتكليم المصلي في صلاته في أي ركن من أركان صلاته ناسياً، وكتسليمه في غير القعدة ناسياً، حتى فسد الحج والاعتكاف وفسدت الصلاة بهذه الأشياء كلها، ولم يجعل النسيان عذراً؛ لأنه ليس مثل النسيان المنصوص عليه في غلبة الوجود، وهو نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة، لوجود هيئة مذكرة لهؤلاء تمنعهم عن النسيان إذا نظروا إليها، فكان وقوعهم فيه لغفلتهم وتقصيرهم فلا يمكن إلحاقه بالمنصوص عليه (وعلى هذا قلنا: إن سلام الناسي لما كان غالباً) بأن وقع في القعدة الأولى على ظن أنها القعدة الأخيرة (لم يقطع الصلاة)؛ لأن القعدة محل السلام، وليس للمصلي هيئة تذكره أنها القعدة الأولى أم الأخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم فيجعل عذراً إذ لا تقصير من جهته، والنسيان غالب في تلك الحالة كما ذكرنا لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية إلى السلام فلا تبطل صلاته (بخلاف الكلام) في الصلاة، فإنه لا يجعل عذراً؛ لأنه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه كما مر. و(لأن هيئة المصلي مذكرة له فلا يغلب الكلام ناسياً) فتفسد صلاته.

المطلب الخامس
النوم

وأمَّا النـومُ

المطلب الخامس
النوم

(وأما النوم) فهو حالة طبيعية تعطل معها القوى بسبب ترقي البخارات إلى الدماغ[1].

وقيل: «هو فترة طبعية تحدث في الإنسان بلا اختيار منه يمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها، واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به عند أداء الحقوق»[2].

وعند أهل الطب: النوم «عبارة عن سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ للروح النفساني من الجريان في الأعضاء مع قيامه «فيعجز العبد به»[3].

وقال السعد التفتازاني رحمه الله[4]: النوم «عجز عن الادراكات للحواس الظاهرة فقط دون الحواس الباطنة، إذ الحواس الباطنة لا تسكن

---

(١) تعريفات الجرجاني ص/ ٣١٧.
(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٥٧، ٤٥٨.
(٣) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري باب عوارض الأهلية.
(٤) انظر التلويح شرح التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٦٩.

فعجزٌ عن استعمالِ القُدرةِ ، ينافي الاختيارَ ، فأوجَبَ تأخيرَ الخطاب للأداءِ . وَ

في النوم وعن الحركات الارادية الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوها».

(فـ) هو إذن (عجز عن استعمال القدرة ينافي الاختيار) لأنه لا ختيار للنائم في تلك الحالة (فأوجب تأخير الخطاب للاداء).

هذا من أحكام النوم: فإنه يوجب تأخير الخطاب وهو وجوب الأداء في حق العمل به لامتناع الفهم ، ولم يوجب إسقاط نفس الوجوب ، وهو تعلق ذمة المكلف بالخطاب حال النوم ، لعدم إخلال النوم بالذمة؛ لأن النائم مازالت ذمته منشغلة بالخطاب ، ولأنه يحتمل الأداء منه حقيقة بالانتباه المفاجىء ، ويحتمل خلفه أيضاً عند فواته وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه.

وبهذا تبيَّن أن العجز بالنوم لا يسقط أصل الوجوب ولكن يسقط وجوب العمل إلى حينه دفعاً للحرج ، يدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»[1].

وجـه الاستـدلال:

أنه لو لم تكن الصلاة واجبة على النائم لما أمر بقضائها ، فنفس الوجوب باق عليه لصلاح ذمته وعدم الاخلال بها بالنوم ، إلا أنه ينافي الاختيار أصلاً كما ذكرنا؛ لأن الإختيار بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز (و)

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ١/ ٤٧١ برقم / ٦٨٠ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً وهو بعض الحديث.

بطلت عباراتُـهُ في الطـلاقِ والعتَـاقِ، والإسلامِ، والـردَّةِ ، ولـم يتعلقْ بقراءتِه وكلامِه في الصلاة حكمٌ. وَكذا إذا قَهقَهَ في الصلاة وهو الصحيح،

لذلك (بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والإسلام والردة) والبيع والشراء؛ لأن كل ذلك يبتني على الاختيار، وصار كلامه لعدم التمييز والاختيار كألحان الطيور فلا يعتبر شرعاً (و) كذلك (لم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلاة حكم) فيما إذا قرأ النائم في صلاته قائماً لم تصح قراءته وهو القول المختار لفقد الاختيار قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرض لصدورها لا عن اختيار اهـ.

(وكذا إذا قهقه في الصلاة) اعلم أنه إذا قهقه النائم في صلاته لا رواية في هذه المسألة عن محمد رحمه الله، وعن شداد بن أوس عن أبي حنيفة رحمها الله[2]: أنها تكون حدثاً ولا تفسد صلاته حتى كان له أن يتوضأ ، ويبني على صلاته بعد الانتباه؛ لأن فساد الصلاة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار أما تحقق الحدث فلا يفتقر إلى الاختيار فلا يمتنع بالنوم وكانت القهقهة في هذه الحالة حدثاً سماوياً بمنزلة الرعاف فلا تفسد الصلاة ، وقيل: تفسد صلاته ولا تكون حدثاً ، هذا هو المذكور في عامة نسخ الفتاوى؛ لأن فساد الصلاة باعتبار معنى الكلام في القهقهة ، والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الأكثر كما قلنا ، وأما كونها حدثاً فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم ، ألا ترى أن قهقهة الصبي في الصلاة لا تكون حدثاً لزوال معنى الجناية عن فعله ، اهـ.

ثم إن مختار فخر الإسلام البزدوي والمصنف الاخسيكثي رحمهما الله أن فعل القهقهة من النائم لا يكون حدثاً ولا يفسد الصلاة و(هو الصحيح) كما ذكره المصنف رحمه الله.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٥٩.
(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٥٩ ، ٤٦٠.

المطلب السادس
الإغماء

والإغماءُ مِثْلُ النوم في فَوْت الاختيارِ وفَوْت استعمالِ القُدرة حتَى مَنَع العبادات ، وَهُوَ أَشدُّ منهُ لأَنَّ

المطلب السادس
الإغماء

(والاغماء) هو فتور غير أصلي لا بمخدر يزيل عمل القوى[1] وقال صدر الشريعة : «هو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة إرادية بسبب مرض يعرض للدماغ أو القلب»[2] .

فالإغماء إذن ضرب من المرض يعجز به ذو العقل عن استعمال قيامه حقيقة حتى إنه لم يعصم منه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

وليس الإغماء زوالاً للعقل كالجنون بل هو كما قلنا وإلا لعصم منه الأنبياء عليهم السلام ، وهو (مثل النوم) بل فوقه (في فوت الاختيار ، وفوت استعمال القدرة) وإيجاب تأثير الخطاب وإبطال العبادات (حتى منع صحة العبادات ، وهو) أي الاغماء (أشد منه) أي أشد من النوم ؛ (لأن

---

(١) انظر تعريفات الجرجاني ص/ ٤٨ .

(٢) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ١٦٩ .

لأن النومَ فترةٌ أصليةٌ وهذا عارضٌ ينافي القدرة أصلاً. ولهذا كان حَدَثاً في كُلِّ الأحوالِ، ومَنع البناء، واعْتُبِرَ امتدادُه في حقِّ الصلاةِ خاصةً.

النوم فترة أصلية) وحالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عدّه الأطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه (وهذا) الإغماء (عارض) أشد في العارضية من النوم كما ذكرنا؛ فهو (ينافي القدرة أصلاً)؛ لأن مواده غليظة بطيئة التحلل، ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه، بخلاف النوم، فإن سببه تصاعد أبخرة لطيفة سريعة التحلل إلى الدماغ، فلهذا يتنبه النائم بنفسه أو بأدنى تنبيه. (ولهذا) أي لقلة وقوع الإغماء وندرته لا سيما في الصلاة (كان حدثاً في كل الأحوال) أي أحوال الصلاة سواء كان قائماً أو راكعاً أو ساجداً أو متكئاً أو مستنداً، بخلاف النوم في بعض الأحوال، وإنما جعل حدثاً لقوة سبب الإغماء وكثافته وقله وقوعه كما ذكرنا، فلا حرج فيه (ومنع البناء) حتى لو انتقض الوضوء بالإغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلاً كان أو كثيراً، بخلاف ما إذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعاً من غير تعمد، فإنه ـ يجوز له أن يبني على صلاته؛ لأن النص بجواز البناء إنما ورد في الحدث غالب الوقوع.

(واعتبر امتداده في حق الصلاة خاصة) أي اعتبر امتداد الإغماء على يوم وليلة في حق الصلاة خاصة عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى دفعاً للحرج استحساناً. وقال الشافعي رضي الله عنه[1]، امتداده باستيعاب وقت الصلاة حتى لو كان مغمى عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء؛ لأن وجوب

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٦٢.

. . . .

القضاء يبتني على وجوب الأداء ، وفرَّق بين النوم والإغماء فإن النوم عن اختيار منه بخلاف الإغماء اهـ.

وجـه قـول الـحنفيـة :

أن الإغماء في القياس لا يسقط شيئاً من الواجبات كالنوم ، وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج.

بيـانـه :

في الصلاة بأن يمتد حتى يزيد على يوم وليله ، وفي الصوم والزكاة لا يعتبر ؛ لأنه يندر وجوده شهراً أو سنة.

يدل عليه حديث عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَهُ ورضي عنه [1]، فإنه أغمي عليه أربع صلواتٍ فقضاهُنَّ ، وحديث عمار بن ياسر رضي الله عنه أُغمي عليه يوماً وليله فقضى الصلوات ، وعبد الله بن عُمر رضي الله عنهما أُغمي عليه أكثر من يومٍ وليلةٍ فلم يقض الصلوات اهـ وبهذا تبين أن امتدادهُ في الصلوات بأنْ يزيد على يومٍ وليلةٍ.

وقد نقل عبد العزيز البخاري رحمه الله[2] الاجماع على وجوب القضاء على المُغمى عليه إذا لم يزدْد الاغماءُ على يومٍ وليلةٍ ، وهذا يدُلُّ على أن الإمام الشافعي رضي الله عنه له في المسألة قولين.

أمَّا الصَومُ فلا يعتبرُ امتدادُهُ حتى لو كان مغمىً عليه في جميع الشهر ثم أفاق بعد مضيّةِ يلزمُهُ القضاءُ إن تحقق ذلك إلا عند الإمام الحسن البصري رضي الله عنه فإنه يقولُ: سببُ وجوبِ الأداءِ لم يتحقق في حقِّهِ لزوالِ

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٦٢ ، ٤٦٣.

(٢) المرجع السابق.

المطلب السابع
الرِّق

وأمَّا الرّقُّ: فهو عَجزٌ حكميٌ ، شُرِعَ جزاءً في الأصل ،

عقلِهِ بالاغماء ووجوبُ القضاء يبتني عليه.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وقلنا إن الإغماء عذرٌ في تأخير الصَّوم إلى زواله لا في إسقاطه؛ لأن سُقُوطه بزوال الأهلية أو بالحرج ولا تزول الأهلية به ولا يتحقق الحرجُ به أيضاً؛ لأنَّه إنما يتحققُ فيما يكثر وجودُه ، وامتدادُهُ في حقِّ الصوم نادرٌ؛ لأنه مانعٌ من الأكل والشربِ وحياة الإنسان شهراً بدونِ الأكلِ والشربِ لا يتحققُ إلا نادرةً فلا يصلحُ لبناء الحكم عليه.

وفي الصلاة امتداده غيرُ نادرٍ فيوجب حَرجاً فيجب اعتبارُه اهـ.

المطلب السابع
الرق

(وأما الرق فهو) في اللغة: الضعف ، ومنه رقة القلب ، وثوب رقيق أي ضعيف النسج.

وفي الشريعة هو (عجز حكمي ، شرع جزاءً في الأصل) عن الكفر. وقيل: الرق هو عبارة عن ضعف حكمي يتهيأ الشخص به لقبول ملك الغير

---

(١) المرجع السابق.

لكنَّـهُ في حالةِ البقاءِ صارَ من الأمورِ الحُكمية ، به يصيرُ المرءُ عُرْضَةً للتملكِ والابتـذالِ .

وهُوَ وصفٌ حكميٌ لا يحتَملُ التجزِيءَ ،

عليه فيتملك بالاستيلاء كما يتملك الصيد وسائر المباحات[1] .

والمعنى: أن الشارع لم يجعل الرقيق أهلاً لكثير مما يملكه الحر كالشهادة والقضاء والولاية وغير ذلك. وهو في الابتداء حق الله تعالى ثبت جزاءً للكفر فإن الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وألحقوا أنفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين مثل البهائم ، ولهذا قال الفقهاء: لا يثبت الرق على المسلم ابتداءً (لكنه في حالة البقاء صار من الأمور الحكمية) أي صار في حالة البقاء حقاً للعبد ثابتاً بحكم الشرع ، حكماً من أحكامه من غير نظر إلى معنى الجزاء وجهة العقوبة ، حتى إنه يبقى رقيقاً وإن أسلم واتقى.

و(به) أي بالرق (يصير المرء عُرضَة للتملّك والابتذال) أي الامتهان فحينئذ يكون حق العبد كما ذكرنا.

(وهو) أي الرق (وصف حكمي لا يحتمل التجزيء) ثبوتاً وزوالاً بأن يصير المرء بعضه رقيقاً والبعض الآخر حراً؛ لأن سبب الرق هو القهر ، وأثره هو الكفر ولا يتصور فيهما التجزيء ، إذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعاً دون النصف الآخر ، والحكم ينبني على سببه؛ ولأنه شرع عقوبة وجزاءً في أصل الوضع ، ولا يتصور إيجاب العقوبة على النصف

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٦٣ .

وقال محمدٌ رحمهُ اللهُ في الجامع ، مجهولُ النسب إذا أقرَّ أن نصفهُ عبدٌ لفلانٍ : إنه يُجعَلُ عبداً في شهادته وفي جميع أحكامهِ ، وقال أبو يوسف ومحمدٌ رحمهما الله : الاعتاقُ لا يتجزأ كما لم يتجزأ انفعالُه وهو العتقُ .

مشاعاً دون النصف ، وقال محمد بن سلمه البلخي من الحنفية[1] : إن الرق يحتمل التجزيء ثبوتاً ، حتى لو فتح الإمام بلدة ورأى الصواب في أن يسترق أنصافهم نفذ ذلك منه اهـ.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله : [2] والأصح أنه لا يتجزأ ، لأن سببه وهو القهر لا يتجزأ . (وقال محمد) بن الحسن الشيباني (رحمه الله في الجامع) في (مجهول النسب إذا أقرَّ أن نصفه عبد لفلان : إنه يجعل عبداً في شهادته وفي جميع أحكامه) كالحدود والإرث والنكاح والحج والجمعة (وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : الاعتاق لا يتجزأ) فلو اعتق المولى نصف عبده ، أو أعتق أحد الشريكين نصيبه يعتق كل العبد ، يدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام «من اعتق شقصاً له في عبد قوّم عليه نصيب شريكه»[3] فهو لا يتجزأ (كما لم يتجزأ انفعاله وهو العتق) بمعنى أن العتق منفعل عن الاعتاق فكان لازماً له ، ويتوقف وجوده عليه ، فيقال : اعتقه فعتق ، فإذا لم يكن الانفعال وهو العتق متجزأ ، لم يكن

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٦٤ . نقلاً عن محمد بن سلمه البلخي .

(٢) نفس المرجع .

(٣) رواه البخاري في الشركة ٣/ ١٨٢ و١٨٥ ومسلم في العتق ٢/ ١١٤٠ برقم/ ١٥٠٣ ، وأبو داود ٤/ ٢٢ برقم/ ٣٩٣٧ ، والترمذي ٣/ ٦٢٩ برقم/ ١٣٤٨ ، وابن ماجه برقم/ ٢٥٢٧ .

وقال أبو حنيفةَ رحمهُ اللهُ: الاعتاقُ ، إزالةُ ملكٍ متجزيء تعلَّق سقوطُ كلِّهِ عن المحلِ ، حكمٌ لا يتجزأ وهو العتق ، فإذا سقطَ بعضهُ فقد وُجد شطرُ العلَّةِ ، فيتوقفُ العتقُ إلى تكميلها ، وَصارَ

الفعل وهو الاعتاق متجزأ ضرورة ، ونفاذ الاعتاق في البعض يستدعي ثبوت العتق في الكل ضرورة عدم التجزىء كما قلنا.

(وقال أبو حنيفة رحمه الله: الاعتاق) يتجزأ ، حتى لو أعتق شقصاً من عبد لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي ، حتى لم يكن له أن يملكه الغير ولا أن يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب[1] ، ولأن الاعتاق (إزالة ملك) اليمين بالقول فهو (متجزىء) في المحل كالبيع؛ وذلك لأن نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه ، وهو مالك للمالية دون الرق إذ هو لا يحتمل التملك؛ لأنه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فإن حرمة الكفر حقه على الخصوص فيكون جزاؤه حقاً له كحد الزنا فلا يصلح أن يكون مملوكاً للمولى ، وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على أنه مملوك له كتعلقه بالحياة فإنها شرط للملك ثبوتاً وبقاء وذلك لا يدل على أن الحياة مملوكة له ، وإذا ثبت أنه لا يملك إلا المالية كان الاعتاق منه تصرفاً في إزالة ملك المالية فيقبل التجزىء ، لأن العبد من حيث إنه مال متجزىء كالثوب (تعلق سقوط كله عن المحل)؛ وذلك لأن سقوط الرق حكم لسقوط كل الملك ، فقد تعلق به (حكم لا يتجزأ وهو العتق)؛ لأنه عبارة عن سقوط الرق ، وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك كما ذكرنا (فإذا سقط بعضه) باعتاق نصفه (فقد وجد شطر العلة) أي شطر علة العتق (فيتوقف العتق إلى تكميلها) بطريق السعاية (وصار)

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٦٦.

كَغْسلِ أَعضاءِ الوضوءِ لإباحةِ أداءِ الصلاة .

وكأعـداد الطلاق للتحريم ، وهذا الـرِّقُ يُـنافي مالكيـة المـالِ لقيـام المملوكية مالاً ، حتى لا يملكُ العبدُ والمكاتبُ التسري ،

إسقاط الملك الذي هو متجزىء لثبوت العتق الذي هو غير متجزىء (كغسل أعضاء الوضوء لإباحة أداء الصلاة) فإن غسل الأعضاء متجزىء فلو غسل بعض الأعضاء كان مزيلاً للحدث متطهراً عن ذلك البعض ، لكن تتوقف إباحة الصلاة على غسل الباقي ، فكذا ههنا ، إلا أن العبد استحق بإزالة الملك عن البعض حق العتق بقدره ، ووجب تكميل العتق بطريق السعاية فيجعل العبد مكاتباً بين حر وعبد؛ ولأن في الكتابة تأخير حق العبد في العتق على قول الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه ، والقول بعتق الكل بطلان الملك الذي لم يعتق على قول الصاحبين رحمهما الله فكان التأخير أولى من البطلان .

(وكأعداد الطلاق للتحريم) أي أن الحرمة الغليظة التي هي غير متجزئة تتوقف على كمال عدد الطلاق المتجزىء فكذا ههنا .

(وهذا الرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية) فإن الرقيق مملوك (مالاً) ، فلا يكون مالكاً؛ ولأن المالكية تنبيء عن القدرة والكرامة والرق ينبيء عن العجز والابتذال فيتنافيان ، فلا يجتمعان في شخص واحد؛ لأنهما من الأضداد وإذا ثبت هذا ، فلا تثبت الأحكام المبنية على الملك في حق الرقيق . (حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري)[1] وإن أذن لهما

---

(١) التسري من السرية : وهي الأمة التي بوأتها بيتاً واعددتها للوطيء ، فعلية من السر وهو النكاح ، يقال : تسررت جارية وتسريت كما يقال تظننت ، وتظنيت=

ولا تصحُّ منهما حجَّةُ الإسلامِ.

لعَدم أصل القُدرة، وهي المنافعُ البدنيةُ، لأنَها للمولىٰ إلا فيما استُثني من القُربِ البدنية ،

المولى كما ذكرنا خلافاً للإمام مالك رحمه الله ، فإنه قال[1] : يجوز لهما التسري؛ لأن ملك المتعة يثبت بالنكاح أقوى مما يثبت بالشراء اهـ.

والجـواب عـليـه:

أن سببه ملك الرقبة ، وهو لا يثبت في حق العبد لعدم أهليته فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تأثير لاذن المولى في إثبات الأهلية ، وإنما تأثيره في إسقاط حقه عند قيام أهلية العبد.

(ولا تصح منهما حجة الإسلام) أي لا تصح من الرقيق والمكاتب حتى إذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواحب ، بل يقع نفلاً وإن كان بإذن المولى؛ لأن القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ، ولا قدرة للرقيق أصلاً بخلاف الفقير إذا حج ثم استغنى حيث يصح منه؛ لأن أصل القدرة ثابت له وإنما ملك الزاد والراحلة لنفي الحرج وأما ملك المال فليس بشرط الوجوب لذاته.

بيـانـه: أنه لما أبطل الرق مالكية المال ، لا يصح من العبد والمكاتب حجة الإسلام (لعدم أصل القدرة ، وهي المنافع البدنية) والمالية ، والعبد لا يملك منهما شيئاً (لأنها للمولى) فإن المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه؛ لأن ملك الذات علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولى (إلا فيما استثني من) سائر (القرب البدنية) كالصلاة

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٧١.

والرقَّ لا ينافي مالكيةَ غير المالِ وهو النِكاحُ ، والدمُ ، والحياةُ.

والصوم؛ فإن القدرة التي يحصل بها الصوم الفرض والصلاة الفرض ليست للمولى بالإجماع[1] والعبد فيها مبقي على أصل الحرية ، وإذا كان كذلك كان الحج المؤدى قبل وجود شرطه نفلاً فلا ينوب عن الفرض كما ذكرنا.

أما أداء الجمعة فإنها تتوقف على إذن المولى ، فإن أذن له المولى يقع أداؤه عن الفرض؛ لأن الجمعة تؤدىٰ في وقت الظهر خلفاً عن الظهر ، ومنافعه لأداء الظهر مستثنى من حق المولى ، فكان أداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز وقوعها عن الفرض.

(والرق لا ينافي مالكية غير المال ، وهو النكاح والدم والحياة) لاختلاف الجهة ، فإن الرقيق وإن كان مملوكاً لسيده لم تمتنع مالكيته لهذه الأشياء لاحتياجه لها؛ ولأنها من خواص الإنسانية ، والضرورة داعية إليها فكان الرقيق بالنسبة إلى حكم هذه الأشياء المذكورة بمنزلة المبقي على أصل الحرية ، إلا أنه يحتاج في النكاح إلى أذن المولى لما فيه من نقصان الملكية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ، ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة لثبوت مالكية الدم والحياة للعبد؛ لاحتياجه إليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى إتلافهما ، وأما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع دون المال فيصح إن كان العبد مأذوناً فيقطع؛ لأن الدم ملكه ، ويرد المال لوجود الإذن ويصح أيضاً إقرار العبد بالقصاص والحدود على نفسه ، وهو في ذلك كالحر؛ لتحقق المساواة بينهما

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٧٢.

وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات الموضوعة للبَشَر في الدنيا مثل الذمة والحلِّ والولاية ، حتى إنَّ ذمَتَـةُ ضَعفت برقـهِ فلم يحتمل الدينَ بنفسه ، وضُمَتْ إليها ماليةُ الرَقَبَةِ والكسبِ .

بالنفس ، ويقتـل الحر بـه بنـاءً على أصـل الحريـة بينهمـا في حـق الـدم والحياة .

(و) الرق ينبيء عن العجز والمذلة فـ (ينافي كمال الحال في أهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة والحل والولاية) أما الذمة فلأنها صفة بها صار الإنسان أهلاً للإيجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات ، وأما الحل؛ فلأن استفراش الحرائر والسكن والأزدواج والمحبة وتحصين النفس وتكثير النسل بطريق التوسعة على وجه لا يلحقه إثم من باب الكرامة ، وأما الولاية فلأن تنفيذ القول على الغير شاء أو لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة ، فكمال هذه الأمور منتفية عن الرقيق(حتى إن ذمته ضعفت برقه فلم يحتمل الدين بنفسه) حتى لا يطالب به إلا إذا انضم إليها مالية الرقبة والكسب) جميعاً ، فحينئذ يتعلق الدين بها ، فيستوفى من الرقبة والكسب ، بأن يصرف أولاً إلى الدين الكسب الموجود في يده ، فإن لم يكن أو لم يف تصرف إليه مالية الرقبة بأن يباع إن أمكن وإلا فيستسعى كالمدبر والمكاتب ، قال الإمام السعد التفتازاني في كتابه التلويح[1] : هذا إذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة ، أما إذا كان كالدين الذي أقربه المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما إذا تزوج بغير إذن المولى ، فلا يباع فيه الرقيق ، ولا يصرف إليه كسبه بل يؤخر أداؤه إلى أن يعتق ويحصل له مال ، أما الدين فإنه متهم في

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٧٢ .

وكذلك الحِلُّ ينتقصُ بالرِقِّ في أنَّـه يَنكِحُ العبد امرأتين ، وتطلقُ الأمةُ ثنتين .

حق المولى لا في حق نفسه ، وأما العقر؛ فلأنه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه ، فلا يظهر ثبوت العقر في حقه ، فلا يستوفى من مالية الرقبة ، ولا من الكسب؛ لأنهما حق المولى (وكذلك) أي كما ظهر أثر الرق في ضعف الذمة ظهر أثره في تنصيف (الحل) و(ينتقص بالرق) ويتنصف بتنصيف المحل (في) حق الرجال فـ(إنه ينكح العبد امرأتين) خلافاً لمالك رحمه الله فإنه قال[1]: له أن يتزوج أربعاً؛ لأن الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من أهلية النكاح ، وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم

والجـواب عليـه:

قوله تعالى ﴿ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ﴾[2] يدل عليه أيضاً قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه «لا يتزوج العبد أكثر من اثنتين[3] ويتنصف الرق أيضاً باعتبار الأحوال في حق النساء (و) بناءً عليه (تطلق الأمة ثنتين) سواء كان زوجها حراً أو عبداً؛ لأن الرق كما أثر في حق الرجال في تنصيف حل العبد أثر في حق النساء في تنصيف حل الأمة ، وكان ينبغي أن يكون نصف طلاقها طلقة ونصف إلا أن الطلقة الواحدة لا تتجزأ ، فصار كمال طلاقها ثنتين احتياطاً ، والمعتبر عند الشافعي رضي الله عنه في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٤٧٦ .
(٢) سورة النساء آية/ ٢٥ .
(٣) نفس المرجع .

ثنتين سواء كانت الزوجة أمة أو حرة؛ لأنه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله ، وهو مذهب عثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهما والمعتبر عند الحنفية : رق الزوجة ، وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما .

بيـانـه :

كما ذكره السعد التفتازاني في كتابه التلويح[1] : أن عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية ، يعني أن الطلاق المشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محلاً للنكاح ، فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المرأة أزيد كان محلية الطلاق في حقها أوسع ، وظاهر أن حل الأمة أنقص من حل الحرة ، كما أن حل العبد أنقص من حل الحر على التناصف ، فيفوت حل محلية الأمة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة .

ثم لا يخفى أن ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية ، بل معناه أن تعدد الطلاق إنما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتسعة ، وبالثنتين أكثر وبالثلاث الكل ، والمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة ، والأمة ناقصة فيه ، لا المملوكية المالية التي هي في الأمة أقوى ا هـ.

(وتنصف العدة) أيضاً لقوله عليه الصلاة والسلام «طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان»[2] .

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٧٢ .

(٢) أخرجه أبو داود برقم/ ٢١٨٩ ، والترمذي برقم/ ١١٨٢ ، وابن ماجه برقم/ ٢٠٨٠ .

والقَسْمُ والحدُّ.

وانتقصَتْ قيمة نَفْسِه ، لأنَّـهُ أهلٌ للتصرفِ في المالِ واستحقاقِ اليدِ عليه دون ملكهِ، فوجب نقصانُ بدلِ

(و) ينصف (القَسْم) اعلم أن القسم نعمة ، وهي مبنية على الحل فتنصف بالرق ، حتى كان للحرة الثلثان ، وللأمة الثلث ، يدل عليه قول النبي ﷺ في القسم «للحرة يومان من القسم وللأمة يوم»[1].

(و) ينصَّف (الحدُّ) اعلم أن الحد عقوبة على جناية ، فتتغلظ الجناية وتعظم بكمال النعمة؛ لذلك كانت العقوبة في حق الحر أعظم منها في حق العبد؛ لأن الرق كما أنه قد أثر في تنصيف النعم في حق العبد والأمة أثر في تنصيف العقوبة أيضاً ، قال تعالى ﴿ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ﴾[2] قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[3]: وهذا فيما يمكن تنصيفه كالحل ، أما فيما لا يتنصف فشرطه التكامل والتسوية بين الحر والعبد كالقطع في السرقة ، فإن الحر والعبد فيه سواء اهـ.

(و) بناء على الأصل السابق ، وهو أن الرق منصف لمنافاته كمال الكرامات البشرية (انتقصت قيمة نفسه) أي انتقصت قيمة العبد عن قيمة الحر ، فإذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة الجاني قيمته للمولى بشرط أن تنتقص عن دية الحر وإن كانت قيمته أضعاف ذلك ، (لأنه أهل للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه دون ملكه ، فوجب نقصان بدل

---

(١) عزاه السيوطي في الجامع الصغير لابن مندة وقد ورد في فيض القدير ٥/ ٢٩٠ ، وتلخيص الحبير ٣٣/ ٢٠٢ .

(٢) سورة النساء آية/ ٢٥ .

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٨٠ .

دمه عن الدية لنقصان أحد ضربي المالكية).

وذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه: إلى أن قيمته تجب للمولى بالغة ما بلغت. اعلم أن في الرقيق جهتان:

الجهــة الأولى: جهة المالية.

الجهــة الثانية: جهة النفسية.

فاعتبر الإمام الشافعي رضي الله عنه جهة المالية؛ لأن المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال؛ ولأن الواجب فيه النقود دون الإبل؛ ولأنه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والأخلاق وغيرهما. والصفات إنما تعتبر في ضمان الأموال دون النفوس، واعتبر الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه جهة النفسية؛ لأنها أصل والمالية تبع تزول بزوال النفسية، وضمان النفسية إنما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية، فإنها كمال حال الإنسان، والمالكية نوعان:

النــوع الأول: مالكية المال، وكمالها بالحرية.

النــوع الثــانــي: مالكية النكاح، وثبوتها بالذكورة.

فالمرأة قد انتفت فيها إحدى المالكيتين، وثبتت الأخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف.

وأما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها، وإنما توقفت على إذن المولى دفعاً للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد، ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته، بل إنما يتمكن فيها نقصان، لأنها بشيئين:

الأول: ملك الرقبة، وهو منتف للعبد.

كما تنتقصُ بالانوثةِ لعدم أحدِهِمَا ، وهذا عندنا .

والثانـي: ملك اليد ، أعني التصرف وهو ثابت له .

فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدر بعشرة دراهم؛ لأنه قد اعتبره الشرع في أقل المهر ، وأقل ما تقطع به يد السارق وقد نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه «إنه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم»[1] فانتقصت قيمته (كما تنتقص بالأنوثة) أي كما تنتقص دية الانثى عن دية الرجل بصفة الأنوثة التي توجب النقصان في المالكية إلا أن الرق ينقص أحد ضربي المالكية وهي مالكية المال كما ذكرنا ، من غير أن تزول عنه بالكلية وهو معنى قول المصنف رحمه الله (لعدم أحدهما) ومالكية المال كمالها بأمرين: ملك الرقبة وملك التصرف وأقواهما ملك التصرف؛ لأن الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به ، وملك الرقبة وسيلة إليه ، والعبد وإن لم يبق أهلاً لملك الرقبة فهو أهل للتصرف في المال الذي هو أصل وأهل لاستحقاق اليد على المال للحاجة ، فيكون أهلاً لقضائها ، وأدنى طرق قضاءها ملك اليد ، وهو الحكم الأصلي للتصرف ، وملك اليد غير مال بنفسه فجاز أن يثبت للعبد ، لأن الرق لا ينافي مالكية غير المال (وهذا عندنا) أي عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافاً لأبي يوسف والشافعي رحمهما الله ، حيث تجب قيمة العبد على الجاني لا على العاقلة بالغة ما بلغت؛ لأن معنى المالية في العبد راجح على معنى النفسية في هذا الباب عندهما كما ذكرنا .

وعندنا: المقصود الأصلي في باب القتل والاتلاف هو النفسية عادة لا

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٧٣ .

ألا ترىٰ أنَّ المأذونَ يتصرفُ بنفسهِ ، ويجبُ له الحكمُ الأصليُ للتصرفِ وهو اليدُ .

المالية والضمان للمتلف ، وتقرر وجوبه على العاقلة لا على الجاني .

وهذا يدل على أن المعتبر هو النفسية ، وكون الدية للمولى ، لا ينافي ذلك ، كالقصاص يستوفيه المولى ، والمال يجب للعبد ، ولهذا تقضى ديونه منه إلا أن المولى أحق الناس به فهو الذي يستوفيه دون غيره .

وبناءً على أن الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف قال المصنف رحمه الله (ألا ترى أن المأذون يتصرف لنفسه) بأهليته عندنا بطريق الأصالة (ويجب له الحكم الأصلي للتصرف وهو اليد) على اكتسابه بناء على أن الإذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكماً ، وإثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة وقال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1] ليس تصرف العبد المأذون لنفسه بناءً على أهليته بل بناءً على طريق الاستفادة عن المولى فهو بمنزلة الوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع .

حجة الإمام الشافعي رضي الله عنه :

احتج الإمام الشافعي رضي الله عنه إلى ما ذهب إليه : بأن العبد المأذون لو كان أهلاً للتصرف لكان أهلاً للملك ؛ لأن التصرف وسيلة إلى الملك وسبب له ، والسبب لم يشرع إلا لحكمه واللازم باطل بالإجماع فكذا الملزوم ، وإذا لم يكن أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً لاستحقاق اليد إذ اليد إنما تستفاد بملك الرقبة أو التصرف .

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٧٤ .

والمولىٰ يخلفُهُ فيما هو من الزوائد ، وهو المِلكُ المشروعُ للتوصل إلى اليدِ ولهذا جعلنا العبَد في حكم المِلكِ ، وفي حكم بقاءِ الاذنِ كالوكيلِ في مسائلِ مرضِ المولىٰ ، وفي عامةِ مسائلِ المأذونِ.

ثمـرة الخـلاف :

وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا أذن العبد في نوع من التجارة ، فعندنا يعم أذنه لسائر أنواع التجارة ويكون أذناً في الكل ، وعند الشافعي رحمه الله : لا يكون إذناً في الكل بل يختص بما أذن فيه كالوكيل .

(و) لأن الملك لا يثبت للعبد بل (المولى يخلفه) فيه (فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل إلى اليد) كملك الرقبة لعدم أهلية العبد له (ولهذا) أي ولأن الاذن غير لازم أيضاً (جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل) وإن كان هو أصيلاً في نفس التصرف وثبوت ملك اليد؛ لأنه لما لم يكن أهلاً لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى ، كان هو كالوكيل ، والمولى كالموكل ، حتى يثبت الملك له ، ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الإذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه ، كان العبد المأذون في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل أيضاً ، بخلاف المكاتب ، فإن المولى لا يملك عزله بدون تعجيزه نفسه ، فلم يكن جعله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء الكتابة[1] .

إذن العبد المأذون كالوكيل في الملك ، حتى إذا اشترى شيئاً يقع الملك للموكل في شراء الوكيل ، وفي بقاء الأذن (في مسائل مرض المولى وفي عامة مسائل المأذون) .

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٨٧ .

أمـا مرض المـولـى فصـورتـه:

أن المأذون إن تصرف في حال مرض المولى ، وحابا محاباة فاحشة ، وعلى المولى دين ، لا يصح تصرفه أصلاً ، وإذا لم يكن على المولى دين ، والمسألة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال ، ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل.

وأما عامة مسائل المأذون: فكما إذا اذن المولى عبده ، والعبد المأذون عبداً اشتراه من كسبه في التجارة ، ثم حجر المولى المأذون الأول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل إذا وكل غيره ، وعزل الموكل الوكيل الأول لم ينعزل الثاني وكذا إذا مات المأذون الأول لا ينحجر الثاني كالوكيل إذا مات ، وإنما قال «في بقاء الاذن» لأنه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عند الحنفية فإن الوكيل لا يثبت له التصرف إلا فيم وكّل به بخلاف المأذون ، لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل[1].

(والرق لا يؤثر في عصمة الدم) اعلم أن الرقيق معصوم الدم بمعنى أنه يحرم التعرض له بالاتلاف ، حقاً له ، ولصاحب الشرع.

أنـواع العصمـة: العصمة نوعان:

النـوع الأول: عصمة مؤثمة: وهي التي توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم ، وتكون بالإسلام ، ولا توجب الضمان أصلاً.

النـوع الثـانـي: عصمة مقومة: وهي التي توجب الإثم والضمان جميعاً على تقدير التعرض للدم ، كالقصاص والدية ، وتكون بالاحراز

---

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ١٧٤.

وإنما يؤثِرُ في قِيمتهِ، وإنما العِصمةُ بالإيمانِ والدارِ، والعبْد فيه مثلُ الحُرِّ، وكذلك يقتلُ الحرُّ بالعبد قِصاصاً.

بدار الإسلام ثم إن كان التعرض عمداً فالضمان هو القصاص ، وإن كان خطأً فالدية ، والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة إن كان القتل خطأ ، وبالتوبة والاستغفار إن كان القتل عمداً ، فالرق لا يؤثر في عصمة الدم بالاسقاط أو التنقيص ، سواء كانت العصمة مؤثمة أو مقومة (وإنما يؤثر في قيمته) أي في قيمة الدم.

ثبـوت الـعصمتيـن:

(وإنما العصمة) المؤثمة تثبت (بالإيمان) والعصمة المقومة تثبت بـ(الدار) أي تثبت بدار الإيمان بطريق الاحراز بها (والعبد فيه) أي في كل من العصمتين (مثل الحر) بالقصاص.

أما في الإيمان فظاهر ، وأما في الإحراز بالدار فللتزامه عقد الذمة أو الإسلام ، والرقيق يصير تبعاً لمولاه ، فإذا كان المولى محرزاً بدار الإسلام يصير العبد محرزاً بها أيضاً كسائر أمواله للتبعية.

(وكذلك يقتل الحر بالعبد قصاصاً) عند الحنفية لما ذكرنا من مساواة العبد للحر في العصمتين؛ ولأن مبنى الضمان على العصمتين ، والمالية لا تخل بهما ، وذهب الإمام الشافعي رحمه الله إلى أن القصاص مبني على المماثلة والمساواة ، ومبنى أيضاً على الكرامات البشرية ، والمالية تخل بذلك لاختلاف النفسية ، فإن الحر نفس من كل وجه ، والعبد نفس ومال ، فانتفت المماثلة بينهما في النفسية فامتنع القصاص ، فلا يقتل الحر بالعبد عنده.

وأوجبَ الرقُّ نُقصاصاً في الجهادِ، لأنَّ استطاعَتَه في الحجِّ والجهادِ غيرُ مستثناةٍ على المولىٰ، ولهذا لا يستوجبُ السهمَ الكاملَ مِن الغنيمةِ.

(وأوجب الرق نقصاناً في الجهاد) فلا يحلّ له القتال بدون إذن المولى وإذا قاتل بإذنه أو بغير إذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له وهو مذهب عامة العلماء، يدل عليه: حديث فضالة بن عبيد رضي الله عنه أن النبي ﷺ «كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم»[1] لمعنى التحريض، وإنما لم يستحق السهم الكامل؛ لأن استحقاق الغنيمة إنما هو باعتبار معنى الكرامة، والعبد في أهلية الكرامات أنقص من الحر، قال السعد التفتازاني في التلويح[2] وهذا بخلاف تنفيل الإمام، فإن استحقاق السلب إنما هو بالقتل أو بالايجاب من الإمام، والعبد يساوي الحر في ذلك اهـ. وإنما أوجب الرق هذا النقصان؛ (لأن استطاعته في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى).

بيانه:

أن الرق ينافي مالكية منافع البدن، والبدن ملك المولى، وكانت المنافع ملكاً تبعاً للبدن، غير أن الشرع استثنى منافع بدنه عن الملك في بعض العبادات كالصوم والصلاة، ولم يستثن في البعض الآخر كالحج والجهاد، فلهذا لا يحل له القتال بغير إذن المولى بالإجماع[3] (ولهذا) أيضاً (لا يستوجب السهم الكامل من الغنيمة) بل يرضخ له كما ذكرنا.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ٣/ ١٤٤٥ برقم (١٨١٢) عن يزيد بن هرمز رضي الله عنه بمعناه انظر نصب الراية ٣/ ٤٢٠ ـ ٤٢١.

(٢) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٧٦.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٩٠ في نقله الإجماع.

وانقطعت الولاياتُ كلُّها بالرقِّ، لأنَّه عَجزٌ، وإنَّما صَحَّ أَمانُ المأذونِ، لأنَّ بالإذنِ يخرجُ الأمانُ عن أقسام الولايةِ من قِبَل أنَّـهُ صارَ شريكاً في الغنيمةِ، ثم تعـدَّى، فلم يكنْ من بـابِ الولايـة مثلَ شهادتـهِ بهـلال رمضانَ.

وذهب أهل الشام: إلى أن العبد والصبي والمرأة يسهم لهم؛ لأنه عليه الصلاة والسلام «أسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد»[1] (وانقطعت الولايات كلها بالرق لأنه عجز) اعلم أن الولاية: هي تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى ، والرق عجز حكمي كما مر فينافي الولاية كما ينافي مالكية المال ، والأصل في الولايات: ولاية المرء على نفسه ، والعبد لا ولاية له على نفسه فكيف تتعدى إلى غيره ، وبناءً عليه: لا يصح أمان العبد المحجور؛ لأن أمانه تصرف على الناس ابتداءً بإسقاط حقوقهم في أموال الكفار، وأنفسهم اعتناقاً واسترقاقاً، والتصرف على الغير ولاية (وإنما صح أمان المأذون؛ لأن بالإذن يخرج الأمان عن أقسام الولاية من قبل أنه صار شريكاً في الغنيمة) بمعنى أنه من حيث إنه إنسان مخاطب يستحق الرضخ إلا أن المولى يخلفه في الملك المستحق كما في سائر أكسابه، فإذا أمن الكافر فقد أسقط حق نفسه في الغنيمة، أعني الرضخ فصح في حقه أولاً (ثم تعدى) إلى الغير، ولزم سقوط حقوقهم؛ لأن الغنيمة لا تتجزأ في حق الثبوت والسقوط (فلم يكن من باب الولاية) فيصح هذا التعدي (مثل شهادته بهلال رمضان) يثبت صوم رمضان في حقه

---

(١) أخرجه أبو داود برقم (٢٧٢٩) في الجهاد باب في المرأة والعبد يحذيان من الغنيمة عن حشرج بن زياد عن جدته وفيه. . . حتى إذا فتح الله عليه خيبر أسهم لنا كما أسهم للرجال.

وعلى هـذا الأصلِ: صَـحَّ اقـرارُهُ بالحـدودِ والقِصـاصِ، وبالسرِقَـةِ المستهلكةِ

ابتداءً ثم يتعدى إلى الغير ضرورة ، ولا تشترط الولاية لمثل هذا ، أما ما ذكر من صحة أمان المأذون فليس من ضرورة الولاية في شيء.

(وعلى هذا الأصل) وهو أن الرق لا ينافي مالكية غير المال كالدم والحياة وغير ذلك مما سبق (صح إقراره) أي صح إقرار العبد محجوراً كان أو مأذوناً (بالحدود والقصاص) الموجبة عليه؛ لملاقاته حق نفسه في إقراره قصداً فيصح كما يصح من الحر؛ لأنه مبقي على أصله من الحرية بالنسبة لحق الدم والحياة ، حتى لا يملك المولى إتلاف حياته وإراقة دمه لما قلنا أما بالنسبة إلى لزوم إتلاف ماليته التي هي حق المولى بسبب إقراره بالحدود والقصاص فلا تمنع من صحة إقراره بما ذكر؛ لأن حق المولى إنما كان بطريق التبع لا بطريق الأصالة ، وهذا بخلاف إقرار العبد المحجور بالمال ، حيث لا يصح في حق المولى؛ لأنه يلاقي حق الغير وهو المالية قصداً فيمنع الصحة ضرورة.

(و) كذلك صح إقرار العبد مأذوناً كان أو محجوراً (بالسرقة المستهلكة) عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله ، حتى وجب القطع دون الضمان ، وقال زفر رحمه الله: لا قطع عليه ، ويؤخذ بضمان المال في الحال إن كان مأذوناً ، وبعد العتق إن كان محجوراً.

حجـة زفـرْ:

أن إقراره في حق المال يلاقي حقه إن كان مأذوناً ، فإنه يلاقي ذمته وهو منفك الحجر في ذلك ، فأما في حق القطع فيلاقي نفسه.

والقائمةِ، وصحَّ مِنَ المأذونِ. وفي المحجورِ اختلافٌ معروفٌ.

حجـة أبـي حنيفـة وصـاحبيـه:

أن وجوب الحد على العبد باعتبار أنه آدمي مخاطب ، لا باعتبار أنه مال مملوك ، وهو في هذا المعنى مثل الحر مأذوناً كان أو محجوراً ، (و) كذلك إقراره بالسرقة (القائمة صح من المأذون).

صـورة الـمسألـة:

عبد مأذون أقرَّ على نفسه بسرقة مال قائم بعينه في يده ، صح في حق المال بالاجماع ، فيرد على المسروق منه؛ لأن إقراره في حق المال لا في حق نفسه وهو الكسب؛ لأنه منفك الحجر في ذلك فيصح ، وفي حق القطع صح عندنا خلافاً لزفر رحمه الله.

(وفي المحجور اختلاف معروف):

صـورة الـمسألـة:

عبد محجور أقرَّ بسرقة مال قائم في يده بعينه ، فيه اختلاف عند الحنفية ذهب أبو حنيفة رضي الله عنه إلى أنه يصح إقراره بالحد والمال ، فتقطع يده ويرد المال على المسروق منه.

وذهب الإمام الرباني محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله إلى عدم صحة إقراره بالحد والمال ، فلا يجب القطع ، ولا الرد على المسروق منه ، وهو قول زفر رحمه الله أيضاً.

وذهب أبو يوسف رحمه الله إلى أنه يصح بالحد دون المال ، فتقطع يده ويكون المال للمولي ، وهذا الاختلاف المذكور إنما هو فيما إذا كذبه

المولى وقال: المال مالي فأما إذا صدقه فإنه يقطع ويرد المال إلى المسروق منه بلا خلاف.

وجه قول أبي حنيفة رحمه الله:

أنه إنما يقبل إقراره في حق القطع؛ لأن العبد في ذلك مبقي على أصل الحرية؛ ولأن القطع هو الأصل، فإن القاضي يقضي بالقطع إذا ثبتت السرقة عنده بالبينة، ثم من ضرورة وجوب القطع عليه، كون المال مملوكاً لغير مولاه، لاستحالة أن يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وبثبوت الشيء يثبت ما كان من ضرورته.

وجه قول محمد رحمه الله:

أن إقرار المحجور عليه باطل؛ لأن كسبه ملك مولاه، وما في يده كأنه في يد المولى، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله:[1] ألا ترى أنه لو أقر فيه بالغصب لا يصح؟ فكذلك بالسرقة.

وإذا لم يصحَّ إقرارُهُ في حقِّ المال بقي المالُ على ملك مولاهُ فلا يُمكنُ أن يُقطع في هذا المال؛ لأنه ملكُ المولى، ولا في مالٍ آخر؛ لأنهُ لم يُقرَّ بالسرقة فيهِ.

ثم إنَّ المال أصلٌ في هذا البابِ، بدليلِ أنَّ المسروق مِنْهُ لو قال أتريد المالَ دونَ القطع تُسمَعُ خصومتُه، وعلى العكسِ لا تسمعُ، وإنَّ المالَ يثبت بدون القطع ولا يتصورُ ثبوتُ القطع قبل ثبوتِ المالِ، فإذا لمْ يصحَّ إقرارُهُ فيما هو الأصلُ، لم يصحَّ فيما يبتني عليه أيضاً اهـ.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٩٥.

وعلى هذا قُلنا في جناية العبد خطـأ: إنَّـهُ يصيرُ جزاءً لجنايتـهِ ، لأنَّ العبْد ليسَ من أهلِ ضمانٍ ما ليس بمالٍ إلا أنَّ يشاءَ المولىٰ الفداءَ

وجْـهُ قـولِ أبـي يـوسـف رحمـه الله:

أنَّهُ أقر بشيئين ، بالقطع وبالمالِ للمسروق منهُ ، وإقرارُه حجةٌ في حَقِّ القطع دونَ المالِ ، فيثبت ما كان إقرارُهُ فيه حجةٌ دون الآخر؛ لأنَّ أحد الحكمين ينفصلُ عن الآخر ، قال عبدُ العزيز البخاريُ رحمه الله[1]: ألا ترى أنَّهُ قد يثبت المالُ دون القطع كما إذا شهد بالسرقة رجلٌ وامرأتان ، ويجوزُ أن يثبت القطعُ دونَ المالِ كما لو أقر بسرقةِ مالٍ مستهلك اهـ.

(وعلى هذا) أي بناءً على أن الرق ينافي مالكية المال ، وأنه ينافي كمال الحال في أهلية الكرامات (قلنا في جناية العبد خطأً إنه) أي إنَّ رقبته (تصير جزاءً لجنايته) من غير وجوب عليه ، بل الوجوب على المولى فيقال للمولى: عليك تسليم العبد بالجناية إلى وليها ، وإنما قلنا بعدم الوجوب على العبد (لأن العبد ليس من أهل ضمان ماليس بمال ، إلا أن يشاء المولى الفداء) بالأرش فيخير المولى بين الدفع بالجناية كما وجب أو الفداء بالأرش.

بيـانـه:

أن الرق ينافي ضمان ماليس بمال ، فإذا جنى العبد جناية خطأ لا تجب الدية عليه بل يجب دفعه جزاءً على جنايته؛ وذلك لأن ضمان ماليس بمال صلة والعبد ليس بأهل لها ، حتى لا تجب عليه نفقة المحارم كما هو مسطور في كتب الفقه.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٩٥، ٤٩٦.

فيصيرَ عائداً إلى الأصلِ عند أبي حنيفةَ رضي الله عنهُ ، حَتى لا يبطلُ بالإفلاسِ ، وعندهما يصيرُ بمعنى الحَوالةِ .

وبناءً عليه : لا تجب الدية في جناية العبد خطأً ؛ لأن الدية صلة في حق الجاني كأنه يهب ابتداءً ، وعوض في حق المجني عليه ، وكون المتلف غير مال ينافي الوجوب على العبد ، وكون الدم مما لا ينبغي أن لا يهدر يوجب الحق للمتلف عليه ، فصارت رقبته جزاءً لفعله إلا أن يختار المولى الفداء (فيصير) الوجوب (عائداً إلى الأصل عند أبي حنيفة رضي الله عنه فإن الأرش أصل في الباب (حتى لا يبطل بالإفلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة) أي بمنزلة المحال به على المولى ، فيكون صحيحاً بخلاف الإفلاس ، فإنه يكون إبطالاً لحقهم ، لا تحويلاً فيكون باطلاً من المولى .

وجـه قـول أبـي حنيفـة رضـي الله عنـهُ :

أن الأرش أصلٌ في بابِ الجنايات خطأ ، لكنَّ العبدَ ليس أهلاً لأن يجب عليه الأرشُ ؛ لأنهُ صلَةٌ ، ولمَّا لمْ يجب عليه الأرشُ ، لا يمكنُ تحمُّلُ العاقلة عنهُ ، فصارتْ رقبتُه جزاءً ، لكن لما اختار المولى الأرش فداءً عن العبد لئلا يفوته العبدُ ، صار وجوبُ الفداء عائداً إلى الأصل لا كالحوالةِ حتى إذا أفلسَ المولى بعد اختيار الفداءِ لا يجبُ الدفعُ[1] .

وجـهُ قـول الصـاحبيـن رضي الله عنهمـا :

أنَّ اختيار المولى الفداءَ يصير بمنزلة الحوالة ، كأنَّ العبد أحال بالواجب على المولى ؛ لأنَّ الأصل في الجناية أن يصرف الجاني إليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطأ من الحُرِّ ، لتعذُّر الصرف ، فصار

---

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ١٧٦ .

اختيارُ الفداء نقلاً عن الأصل إلى العارض كما في الحوالة ، فإذا لم يُسَلِّم المولى الحقَّ لصاحبه عاد إلى الأصل ، حتى يعودُ حقُّ ولي الجناية في الدفع[1].

وذهب الإمامُ الشافعي رضي الله عنه: إلى أنَّ حكم جنايته على الآدمي كحكم جنايته على البهيمة وإتلاف المالِ ، فيقال للمولى إما أن تؤدي أو يباع عليك العبدُ ، فيكون الوجوب على العبد في الأصل[2] قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[3]: والخلاف يظهر في اتباعهِ بعد العتق فعندهُ ـ أي عند الشافعي رحمه الله ـ يؤاخذ بتكميل الأرش بعد العتقِ ، وعندنا لا يؤاخذُ به اهـ.

وهذا الخلافُ المذكورُ إنما هو في حالة الخطأ أمَّا في العمد فيجب القصاص ، ويكونُ هذا ضماناً على المولى ، بأن يقال: عليك تسليمُ العبد بالجناية إلى وليِّها صلةً في جانب المولى وعوضاً في جانب المجني عليه إذا كانت الجنايةُ غير القتل ، والورثةِ إذا كانت القتل ، فتكونُ رقبةُ العبد بمنزلةِ الأرشِ.

---

(١) انظر التلويح شرح التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٧٦ بتصرف.
(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٩٦ نقلاً عن أسرار الدبوسي.
(٣) المرجع السابق.

المطلب الثامن

المرض

وأمَّا المرَضُ: فإِنهُ لا ينافي أهليةَ الحُكْمِ

المطلب الثامن

المرض

المرضُ «هو ما يعرِضُ للبدنِ، فيخرجُهُ عن الاعتدال الخاص»[1] وقيل: «هو حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي»[2] وعند أهل الطب[3]: المرض «هو هيئةٌ غيرُ طبيعية في بدن الإنسان، يجب عنها بالذات آفةٌ في الفعلِ، وآفة الفعل ثلاثٌ، التغيرُ، والنقصانُ، والبطلانُ.

فالتغيُّرُ: أن يتخيل صوراً لا وجود لها خارجاً.

والنقصانُ: أن يضعُف بصرُه مثلاً.

والبطلان: العمى. اهـ.

(وأما المرض: فإنه لا ينافي أهلية الحكم) أي لا ينافي ثبوت الحكم

---

(١) انظر تعريفات الجرجاني ص/ ٢٦٨.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٩٨.

(٣) المرجع السابق.

ولا أهليةَ العبارةِ.

لكنَّـهُ لما كانَ سببَ الموتِ، والموتُ علةُ الخلافةِ كان من أسبابِ تعلَّقِ حقِّ الوارثِ والغريم بِمالِهِ، فيثبتُ بِه الحجرُ إذا اتصلَ بِه الموتُ مستنداً إلى أولِهِ

ووجوبه على المريض بالاطلاق، سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة لكنه لما فيه من العجز، شرعت العبادات فيه بالقدرة الممكنة، لذلك يصلي المريض قاعداً إذا عجز عن القيام ومستلقياً إذا عجز عن القعود على ما عرف في الفروع أو كان من حقوق العباد كالقصاص، والنفقة على الأزواج والأولاد والعبيد. (ولا) ينافي أيضاً (أهلية العبارة)؛ لأنه لا يخل بالعقل، ولا يمنعه عن استعماله، حتى صح نكاح المريض وطلاقه وإسلامه، وانعقدت تصرفاته وجميع ما يتعلق بالعبارة.

(لكنه) أي ولما لم يكن المرض في حد ذاته منافياً للأهليتين كان ينبغي أن لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت حجر عليه بسببه لكنه (لما كان سبب الموت بواسطة ترادف الآلام، (والموت علة الخلافة) للورثة والغرماء في المال، لأن بالموت تبطل أهلية الملك، فيخلفه أقرب الناس إليه والذمة تخرب بالموت، فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولاً بالدين، فيخلفه الغريم في المال لذا (كان) المرض (من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله) في الحال، لأن الحكم يثبت بقدر دليله، ولما كان المرض من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من أسباب الحجر علي المريض (فيثبت به الحجر إذا اتصل به الموت مستنداً إلى أوله) أي حال كون الحجر مستنداً إلى أول المرض؛ لأن سبب الحجر مرض مميت، ولا يظهر أنه مرض مميت إلا باتصاله بالموت، فاستند الحكم إلى أول السبب.

بقَدْرِ ما يقعُ بهِ صيانةُ الحقِ.

فقيلَ: كلُّ تصرف واقع منه يحتملُ الفسخَ، فإنَّ القولَ بصحِتِه واجبٌ

وذلك كما قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: في مسألة من جرح رجلاً خطأً ثم كفَّرَ قبل السراية، ثم سرى، يصح التكفير، لأن وجوب التكفير حكم متعلق بالموت، فيستند إلى سبب القتل، فيظهر في الآخرة أنه أداها بعد الوجوب فيجوز فكذلك في مسألتنا هذه خراب الذمة، وتعلق الدين بالمال حكم الموت، فيستند إلى سببه وهو المرض، اهـ. وذلك. (بقدر ما يقع به صيانة الحق) أي حق الوارث والغريم، حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ولا وارث[2] اهـ وذلك مثل مازاد على الدين ولا وارث، وغير ذلك مما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة، وأجرة الطبيب، والنكاح بمهر المثل ونحوها.

أما ما يتعلق بحق الوارث ففي الثلثين، وأما ما يتعلق بحق الغريم ففي كل المال ولمَّا استند الحُكم وهو الحجرُ على المريض الذي اتصَلَ مرضُهُ بالموتِ إلى أصل المرضِ الذي أضناهُ، وقد وُجِدَ منه تصرفٌ بعد المرض قبل الموتِ صار تصرُّفُهُ تصرُّفَ المحجور عليه، ولكنْ لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت أنهُ يتصل به أمْ لا، لم يكن إثباتُ الحجر بالشكِ، إذْ الأصلُ هو الإطلاقُ.

(فقيل: كل تصرف واقع منه يحتمل الفسخ، فإن القول بصحته واجب

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٩٩.

(٢) انظر كشف أسرار البزدوي ٤/ ٤٩٩، ٥٠٠.

فِي الحـالِ ، ثم التداركُ بالنقضِ إذا أحتيـجَ إليهِ ، مثل الهبَـةِ ، وبَـيْع المحُـابـاةِ ، وكـلُّ تصـرُّفٍ واقـع لا يحتملُ الفِسـخَ جُـعِلَ كالمعـلقِ بالموتِ ، كالإعتـاقِ إذا وقعَ على حقِّ غريـمٍ أوْ وارثٍ .

بخلافِ اعتـاقِ الراهن حيثُ ينفـذُ ، لأنَ المرتهن في مِلْك اليَـدِ دونَ الرقبةِ ،

في الحال) للشك في ثبوت الحجر في الحال (ثم التدارك بالنقض إذا احتيج إليه) أي إلى النقض لتدارك الحق مالم يمنع مانع (مثل الهبة) أي فما لو أعتق الوارث ما وهبه له لم يبطل عتقه ، وإنما يضمن القيمة .

(و) مثل (بيع المحاباة) وهو البيع بأقل من القيمة .

(وكل تصرف واقع لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت) أي جعل حكمه كحكم المدبَّر قبل الموت ، قال العلامة ابن عابدين رحمه الله[1] : حتى كان عبداً في شهادته وسائر أحكامه ، ولا ينقض ، ويسعى في كله أو ثلثيه أو أقل كالسدس إذا ساوى النصف اهـ . وذلك (كالاعتاق إذا وقع على حق غريم) بأن يعتق المريض عبداً من ماله المستغرق بالدين (أو) وقع على حق (وارث) بأن يعتق عبداً تزيد قيمته على ثلث ماله جعل كالمدبر كما ذكرنا .

(بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ ؛ لأن حق المرتهن في ملك اليد دون الرقبة) .

بيـانـه :

أن حق الوارث أو الغريم في ملك الرقبة ، وصحة الاعتاق تنبيء عن

---

(١) انظر حاشية نسمات الأسحار على إفاضة الأنوار للعلامة ابن عابدين ص/ ٢٧٩ .

وكان القياسُ أنَّ لا يملكَ المَريضُ الصلةَ ، وأداءَ الحقوقِ الماليةِ لله تعالى والوصيةَ بذلكَ إلا أن الشرعَ جوز ذلك من الثلثُ نظراً لهُ.

ولمَّا تولّى الشرعُ الإيصاءَ للورثةِ ،

ملك الرقبة دون ملك اليد ، ولهذا صح اعتاق الآبق مع أن اليد قد زالت عنه لبقاء الملك.

(وكان القياس أن لا يملك المريض الصلة) أي أن حكم القياس في الايصاء بالنسبة إلى المريض البطلان؛ وذلك لأن المرض موجب للحجر ، والوصية من باب التبرع ، فلا تصح من المريض لكونه محجوراً ، كما لا تصح الهبة والصدقة (وأداء الحقوق المالية لله تعالى) كالزكاة ، وصدقة الفطر ، والكفارات ونحوها (والوصية بذلك) كما لا تصح من العبد والصبي (إلا أن الشرع جوز ذلك) الايصاء (من الثلث) بقوله عليه الصلاة والسلام «إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادة على أموالكم ، فضعوه حيث شئتم»[1] فجوز الشرع للمريض الوصية من الثلث بالنص على خلاف القياس (نظراً له) ليتدارك بعض ما قصّر فيه في حياته عند حلول أجله وأبقى له ثلث ماله تحت تصرفه.

وقد ثبت ذلك أيضا بقوله عليه الصلاة والسلام في حديث سعد بن مالك رضي الله عنه حين قال: «أفأوصي بمالي كله. إلى أن قال: فبثلثه ، الثلث والثلث كثير ، لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»[2]. (ولما تولّى الشرع الإيصاء للورثة).

---

(١) رواه ابن ماجه في الوصايا باب الوصية في الثلث عن أبي هريرة رضي الله عنه ٢/ ٩٠٤ ، برقم/ ٢٧٠٩/ وأحمد في مسنده عن أبي الدرداء رضي الله عنه ٦/ ٤٤١. انظر مجمع الزوائد ٤/ ٢١٥.

(٢) تقدم تخريجه.

وَأَبطلَ ايصاءَه لَهُمْ ، بَـطَلَ ذلكَ صورةً ومعنىً ، وحقيقـةً وشُبهـةً .

اعلم أن الإيصاء في ابتداء الإسلام كان للورثة ، وكان مفوضاً للمريض ، وقد ثبت ذلك بقوله تعالى ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[1] (و) لما جرى الميل إلى بعض الورثة دون البعض ، وثبتت المضارة للبعض (أبطل) الشرع (إيصاءه) أي إيصاء المريض (لهم) أي للورثة بتوليه بنفسه لعجز العبد عن حسن التدبير في مقدار ما يوصي به لكل واحد منهم لجهله بذلك كما نطق به الكتاب قال تعالى: ﴿ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ﴾[2] ولما تحقق وقوع المضارة بطريق الإيصاء من العبد كما أشار إليه الكتاب بقوله تعالى ﴿ غَيْرَ مُضَآرٍّ ﴾[3] نسخ الله تعالى ذلك الإيصاء بآية المواريث وهي قوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ﴾[4] و(بطل ذلك) أي بطل إيصاء العبد لهم من كل وجه (صورة ، ومعنى ، وحقيقة ، وشبهة).

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[5] : وذلك لأن الشرع لما حجره عن إيصال النفع إلى وارثه من ماله في هذه الحالة ، صارت صورة إيصال النفع ومعناه وحقيقته وشبهته سواء؛ لأن الصورة والشبهة ملحقتان بالحقيقة في موضع التحريم ، ثم إن المصنف رحمه الله قد بيّن أمثلة هذه الأشياء

---

(١) سورة البقرة آية/ ١٨٠ .
(٢) سورة النساء آية/ ١١ .
(٣) سورة النساء آية/ ١٢ .
(٤) سورة النساء آية/ ١١ .
(٥) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٠٢ .

فقال: (حتى لم يصح بيعه من الوارث أصلاً عند أبي حنيفة رحمه الله) هذا مثال الصورة.

بيـانـه:

أن بيع المريض من الوارث شيئاً من أعيان التركة لا يصح أصلاً عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله سواءٌ كان بمثل القيمة أو لمْ يكنْ، وقال الصاحبان رحمهما الله: يصحُ بمثل القيمة فقط؛ لأنهُ ليس في تصرُفه إبطالُ حق الورثة عن شيءٍ مما يتعلقُ حقهمْ به وهو الماليةُ، فكان الوارثُ والأجنبيُ فيه سواءً.

وجـهُ قـول أبـي حنيفـة رضي الله عنـهُ:

أنَّ المريضَ قد آثر بعضَ ورثته بعينٍ من أعيانٍ ماله بقوله وهو محجورٌ عن ذلك لحقِّ سائرِ الورثةِ، فلا يجوزُ، كما لو أوصى بأنْ يُعطي أحد ورثتهِ هذه الدار بنصيبه من الميراثِ، وهذا لأنَّ حقَّ الورثةِ كما يتعلقُ بالماليةِ يتعلقُ بالعينِ فيما بينهم، حتى لو أرادَ بعضُهم أن يجعل شيئاً لنفسهِ بنصيبهِ من الميراثِ لا يملكُ ذلك بدونِ رضا سائر الورثة، فكما أنهُ لو قصد إيثار البعض بشيءٍ من الماليةِ رُدَّ عليهِ قصدُهُ، فكذلك إذا قَصَدَ إيثاره بالعين، فلذلك يمتنعُ بيعهُ منهُ بمثل القيمةِ وبأكثرَ بخلافِ الأجنبي، فإنهُ غيرُ ممنوعٍ من التصرفِ مَعهُ فيما يرجعُ إلى العينِ، وإنما يمنعُ من إبطالِ حقِّ الورثة عن ثلثي مالهِ، وليس في البيع بمثلِ القيمةِ من الأجنبي إبطالُ حقِّ الورثة بشيءٍ من مالهِ.

وجـهُ قـولِ الصـاحبيـن رضي الله عنهمـا:

أن المريضَ لما كانَ ممنوعاً من الوصية للوارثِ، كان ممنوعاً من

الوصية بما زادَ على الثلث للأجنبي ، ثمَّ إنَّ البيعَ بمثلِ القيمة من الأجنبي في جميع مالهِ صحيحٌ ولا يكونُ ذلك وصيةً بشيءٍ فكذلك مع الوارثِ[1] وبهذا يتبيَنُ أنَّ البيعَ من الوارث لا يصحُ ، لأنهُ إيصاءٌ له صورةً من حيثُ إنهُ إيثارٌ له بالعينِ ، وإن لم يكن إيصاءً معنىً ، لاسترداد العِوَض مِنْه نقيضة عقد المعاوضةِ.

(وبطل إقراره لهم) : هذا مثال الإيصاء معنى.

صـورتـه :

مريض أقرَّ بعين أو دين لوارثه ، فيه خلاف. ذهب الحنفية إلى عدم صحة هذا الإقرار ، نظراً إلى معنى الإقرار.

وجـه قـول الحنفيـة :

أن في إقرار المريض لبعض الورثة تهمة الكذب ، إذ قد يكون غرضه في هذا الإقرار إيصال مقدار من المال للوارث بغير عوض ، فيكون وصية من حيث المعنى وإن كان إقراراً من حيث الصورة ، فيكون حراماً؛ لأن شبهة الحرام حرام وذهب الشافعي رضي الله عنه إلى صحة إقراره نظراً إلى صورة الإقرار وهو يملك ذلك.

وجـه قـول الـشـافعـي رضي الله عنـه :

أن الحجر بسبب المرض إنما يثبت عن التبرع بما زاد على الثلث مع الأجنبي وعن التبرع مع الوارث أصلاً ، ولا حجر عليه فيما يرجع إلى

(١) انظر اختلاف أبي حنيفة وصاحبيه في عبد العزيز البخاري على كشف اسرار البزدوي ٤/ ٥٠٢ ، ٥٠٣.

وإنْ حصلَ باستيفاءِ دينِ الصِحةِ.

وتقوَّمَتْ الَجْودَةُ في حقهم كما تَقَوَّمتْ في حقِّ الصِغارِ.

السعي في فكاك رقبته ، فكان إقراره في الصحة والمرض سواء فيصح.

أما عندنا فلا يصح (وإن حصل باستيفاء دين الصحة) فلا يصح إقرار المريض باسيفاء دينه الذي له على الوارث منه وإن لزم الوارث الدين في حال صحة المقر؛ لأن هذا إيصاء له بمالية الدين من حيث المعنى فإنها تسلم له بغير عوض.

وروي عن أبي يوسف رحمه الله أنه إذا أقرَّ باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز ، لأن الوارث عامله في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند إقراره باستيفاء الدين منه ، فلا يتغير ذلك الاستحقاق.

أمَّا مِثالُ الإيصاء حقيقةً فظاهرٌ ولهذا لم يذكره المصنفُ رحمهُ اللهُ وأما مثالُ الشبهةِ فصورتُهُ: مريضٌ باعَ حنطة جيدةَ برديئةٍ ، أو فضةً جيدةً برديئةٍ من وارثهِ. لا يجوزُ هذا البيعُ؛ لأنَّ فيه شبهة الوصيةِ بالجَودةِ قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: إذْ عدُولهُ عن خلافِ الجنسِ إلى الجنسِ يدلُّ على أنَّ غَرَضَهُ إيصالُ منفعة الجَوْدةِ إليهِ؛ فإنها لا تتقومُ عند المقابلةِ بالجنس اهـ (وتقومت الجودة في حقهم) دفعاً للضرر عن الورثة فإن حقهم تعلق بالأصل والوصف جميعاً (كما تقومت في حق الصغار) دفعاً للضرر عنهم ، فإن الأب أو الوصي لو باع مال الصغير من نفسه أو من غيره تتقوم الجودة فيه ، حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالرديء من جنسه أصلاً فكذا ههنا.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٠٤.

المطلب التاسع
الحيض والنفاس

وأمَّا الحيضُ والنفاسُ: فإنهما لا يَعْدِمانِ أهليةَ الوجوبِ ،

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: ألا ترى أنه لو باع الجيد بالرديء من الأجنبي يعتبر خروجه من الثلث ، ولو لم تكن الجودة معتبرة لم يتوقف على خروجه من الثلث بل جاز مطلقاً ، كما لو باع شيئاً بمثل القيمة اهـ.

المطلب التاسع
الحيض والنفاس

الحيض لغة: السيلان.

وفي الشريعة: «عبارة عن الدم الذي ينفضه رحم بالغة سليمة عن الداء والصغر»[2] والنفاس: «هو دم يعقب الولد»[3] ومن أحكامهما ما قاله المصنف رحمه الله (وأما الحيض والنفاس: فإنهما لا يعدمان أهلية الوجوب) ولا أهلية الأداء ايضاً؛ لأنهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ، ولا بالتمييز ، ولا بقدرة البدن التي تسمى سلامة الأسباب ، فكان ينبغي أن لا تسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم ، فإن الصوم يتأدى مع الحدث

---

(١) المرجع السابق.
(٢) انظر تعريفات الجرجاني ص/ ١٢٧ .
(٣) انظر تعريفات الجرجاني ص/ ٣١١.

لكنَّ الطهارةَ عنهما شرطٌ لجوازِ أداءِ الصَومِ والصلاةِ ، فيفوت الاداءُ بهما .
وفي قضاءِ الصلوات حرجٌ لتضاعُفها فسقطَ وجوبُها أصلاً ولا حرجَ في قضاءِ الصومِ ، فلم يسقطْ أصلُهُ.

والجنابة بالاتفاق. فيجوز أن يتأدى مع الحيض والنفاس (لكن الطهارة عنهما شرط لجواز أداء الصوم والصلاة) أما في حق الصلاة فإن الشرط أتى على وفق القياس ، إذ أن الصلاة لا تتأدى مع الأحداث والانجاس ، فكانت على وفق القياس الثابت بقوله عليه الصلاة والسلام «الحائض تدع الصلاة والصوم في أيام أقرائها»[1] .

وأما في حق الصوم ، فإن الشرط أتى على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة (فيفوت الأداء بهما)؛ لأن في فوت الشرط فوت الأداء ضرورة ، لتوقف المشروط على الشرط .

(وفي قضاء الصلوات حرج لتضاعفها) ودخولها في حد الكثرة أما بالنسبة للحائض ، فإن الحيض لما لم يكن أقل من ثلاثة أيام ولياليها ، كان الواجب داخلاً في حد التكرار ، وأما بالنسبة للنفساء؛ فإن النفاس في العادة يكون أكثر من مدة الحيض فتتضاعف الواجبات فيه أيضاً ، وهو مستلزم للحرج المدفوع شرعاً (فسقط وجوبها) أي الصلاة عن الحائض والنفساء (أصلاً) وبناءً عليه : أسقط القضاء عنهما .

(ولا حرج في قضاء الصوم)؛ لأن الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه (فلم يسقط أصله) أي لم يسقط أصل وجوب الصوم عن ذمة

---

(١) رواه أحمد ، وأبو داود ، والترمذي ، والنسائي ، وابن حبان ، وابن ماجه انظر نيل الأوطار ١/ ٣٤٧ ، ٣٤٨.

المطلب العاشر

الموت

وأَمَّا المَوتُ: فإنَّه عَجزٌ خالصٌ

الحائض والنفساء وإن سقط أداؤه عنها لذا لزم القضاء، وصارا كمن أغمي عليه ما دون يوم وليله.

وقد روي عن عائشة رضي الله عنهما أنها قالت لامرأة سألتها «ما بالنا نقضي الصوم ولا نقضي الصلاة في الحيض، أحرورية أنت؟ كنا على على عهد رسول الله ﷺ نقضي الصوم ولا نقضي الصلاة»[1].

المطلب العاشر

الموت

الموت: هو صفة وجودية خلقت ضداً للحياة[2]، قال السعد التفتازاني رحمه الله[3]: الموت: هو عديم الحياة عما من شأنه الحياة، أو زوال الحياة»

وقال صدر الشريعة رحمه الله[4]: الموت: هو عجز ظاهر كله». وقال المصنف رحمه الله: (وأما الموت: فإنه عجز خالص) وعلى كل حال:

---

(١) رواه البخاري في الحيض ١/ ٨٨، ومسلم في الحيض ١/ ٢٦٥ برقم/ ٣٣٥ وأبو داود في الطهارة ١/ ٦٦ برقم/ ٢٦٢. والترمذي ١/ ٢٣٤ برقم/ ١٣٠ والنسائي ١/ ١٩١ ـ ١٩٢، وابن ماجه ١/ ٣٠٧ برقم/ ٦٣١.

(٢) انظر تعريفات الجرجاني ص/ ٣٠٤.

(٣) انظر التلويح على التوضيح ٢/ ١٧٨.

(٤) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ١٧٨.

فالموت أمر وجودي ليس بعدمي عند أهل السنة والجماعة لقوله تعالى ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾[1] فهو صفة وجودية خلقت ضد الحياة ، ومعنى الخلق في الآية؛ التقدير ثم إن الأحكام المتعلقة في حق الميت على قسمين: أحكام دنيوية: وأحكام أخروية.

أمـا الأحكـام الـدنيـويـة فهـي علـى أربعـة أنـواع:

النـوع الأول: ما كان من باب التكليف كوجوب الصلاة والصوم وغيرهما.

النـوع الثـانـي: ما لم يكن من باب التكليف ، لكنه شرع عليه لحاجة غيره.

النـوع الثـالث: ما شرع عليه لحاجته.

النـوع الـرابـع: ما شرع عليه لحاجة غيره.

وسيأتي بيان أحكام هذه الأنواع بالتفصيل.

وأمـا الأحكـام الأخـرويـة:

فحكمها البقاء ، سواء وجب له على الغير أو وجب للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم ، أو يستحقه من ثواب في الآخرة بواسطة الطاعات ، أو عقاب بواسطة المعاصي.

بيـان أحكـام الأنـواع الأربعـة:

أما النوع الأول: فحكمه أن يـ(سقط به ما هو من باب التكليف)

(١) سورة الملك آية/ ٢/ .

لفَـوتِ غَرَضِـهِ، وهو الاداءُ عن اختيـارٍ، ولهذا قُلنا: إنـهُ تبطـلُ عنه الزكاة، وسائـرُ وجوهِ القُـرَبِ ، وإنما يبقى عليهِ المأثـمُ.

كالصلاة والصوم والزكاة؛ (لفوت غرضه ، وهو الأداء عن اختيار ولهذا قلنا: تبطل عنه الزكاة) أي تسقط الزكاة عن الميت في حكم الدنيا إلا في حق المأثم (و) كذلك (سائر وجوه القرب) كالحج وغيره (وإنما يبقى عليه المأثم) لا غير؛ لأن الإثم من أحكام الآخرة وهو ملحق بالأحياء في تلك الأحكام.

بيـانـه:

أن الموت حالة منافية لأهلية الأحكام الدنيوية مما يتعلق به التكليف؛ وذلك لأن التكليف بأحكام الدنيا يعتمد القدرة ، والموت عجز خالص كله ، لذا سقط التكليف بالأحكام الدنيوية ضرورة ، لفوت الغرض من التكليف وهو تحقق الابتلاء مع بقاء الاختيار؛ فيكون العبد في هذه الحالة مبتلى بين أن يفعل ما أمر به باختياره فيثاب عليه ، وبين أن يتركه باختياره فيعاقب عليه.

ولهذا ذهب الحنفية إلى سقوط ما يحتمل السقوط عن الميت في حكم الدنيا كسقوط الزكاة عنه ، حتى لا يجب أداؤها من التركة ، بناءً على أن الفعل هو المقصود في حقوق الله عندهم وقد فات بالموت. وذهب الشافعية إلى وجوب أدائها من التركة بناءً على أن المال هو المقصود دون العقل عندهم ، وبناءً على هذا الاختلاف قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له أن يأخذ مقدار الزكاة ، وسقطت

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٠٩.

ومَا شُرِعَ عليهِ لحاجةِ غيرِه ، إن كانَ حَقّاً مُتْعلقاً بالعينِ يبقىٰ ببقائه ، لأنَّ فِعلهُ فيه غيرُ مقصودٍ، وإن كان دَيناً لم يبقَ لمجردِ الذِّمَّةِ حتى يضّمُ إليهِ مالٌ ، أو يؤكَّـدُ به الذِمَمُ وهو ذِمَّـةُ الكَفيلِ.

الزكاة به عند الشافعي رحمه الله كما في دين العباد ، وعندنا ليس له ولاية الأخذ ولا تسقط به الزكاة اهـ.

(و) أما النوع الثاني وهو (ما شرع عليه لحاجة غيره) فلا يخلو من أحد أمرين:

الأمـر الأول: أن يكون الحق متعلقاً بالعين.

الأمـر الثـانـي: أن يكون الحق متعلقاً بالدين لا بالعين.

فـ(إن كان حقاً متعلقاً بالعين) كالوديعة ، والمرهون ، والمستأجر والمغضوب ، والمبيع (يبقى ببقائه) أي ببقاء العين؛ لأن العين هي المقصودة دون فعل العبد في العين ، إذ المقصود في حقوق العباد هو المال ، والعقل تبع ، لتعلق حوائجهم بالأموال.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وإذا كان كذلك يبقى حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في يده لحصول المقصود وإن فات الفعل منه اهـ. (وإن كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة)؛ لأن الذمة لا تحتمل الدين بنفسها (حتى يضم إليه مال أو يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل).

بيـانـه:

أن الحق إن لم يكن متعلقاً بالعين ، بل كان متعلقاً بالذمة ، فلا يخلو من أن يكون وجوبه بطريق الصلة كنفقة المحارم ، أو لم يكن كالديون

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥١٠.

ولهذا قَالَ أبو حنيفة رحمهُ الله: إنَّ الكفالةَ بالدَّينِ عَن الميِّتِ إذا لم يخلفْ مالاً أو كفيلاً كان الدينُ ساقطاً.

الواجبة بالمعاوضة، فإن كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة؛ لأن الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق، إذ الرق يرجىٰ زواله، أما الموت فلا يرجىٰ زواله بوجه من الوجوه، قال السعد التفتازاني رحمه الله[1]: إن أثر الدين في توجه المطالبة، ويستحيل مطالبة الميت، فإذا انضم إلى الذمة مال أو كفيل تقوى الذمة؛ لأن المال محل للاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب، وذمة الكفيل مقوية لذمة الأصيل ومتهيأة لتوجه المطالبة، وإذا لم يكن مال أو كفيل لم تصح الكفالة عن الميت.

(ولهذا) أي ولأن الذمة لا تحتمل الدين بنفسها (قال أبو حنيفة رحمه الله: إن الكفالة بالدين عن الميت) المفلس لا تصح (إذا لم يخلف مالاً أو كفيلاً)؛ لأن الكفالة التزام المطالبة، ولا مطالبة فلا التزام و(كان الدين ساقطاً) لفوات محله وهو المطالبة.

بيانـه:

أنَّ مطالبة الميت بالدين مستحيلة، والدين وصف شرعي يظهر أثره في توجه المطالبة، وقد سقطت المطالبة ههنا لأمرين.

الأمـر الأول: استحالة مطالبة الميت بالدين كما ذكرنا.

الأمـر الثـانـي: عدم جواز مطالبة غيره بالدين؛ لأنه لم يخلّف مالاً يؤمر الوارث أو الوصي بالأداء منه، ولم يترك كفيلاً يُطالب به، والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الأصيل، لالتزام أصل الدين وقد عدمت المطالبة ههنا، فلا يصح التزام المطالبة بعد سقوطها.

---

(١) انظر التلويح شرح التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٧٨.

وذهب الصاحبان ، أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إلى القول بصحة الكفالة عن الميت بالدين ولو لم يخلف مالاً أو كفيلاً ، وهو قول الشافعي رحمه الله.

حجة الصاحبين:

أن الدين واجب على الميت بعد موته ، وأن الموت لا يبرىء الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة إجماعاً ، وفي الدنيا أيضاً إذا ظهر له المال. ويثبت حق الاستيفاء إذا تبرع أحد عن الميت ، وأما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما إذا كان المديون حياً مفلساً ويؤيده ما روي أن النبي ﷺ أتي بجنازة رجل من الأنصار فقال لأصحابه[1] «هل على صاحبكم دين؟ فقالوا نعم: درهمان أو ديناران ، فامتنع عن الصلاة عليه فقال علي أو أبو قتادة رضي الله تعالى عنهما: هما عليَّ يا رسول الله ، فصلى عليه»[2].

وجه الاستدلال:

أنه لو لم تصح الكفالة لما صلى عليه النبي ﷺ؛ وذلك لأن المانع من الصلاة عليه هو الدين ، ومتى لم تصح الكفالة لم يتغير حكمه فبقي مانعاً.

الجواب عن استدلال الصاحبين من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أنا لا نسلم أن هذا الدين مطالب به في أحكام الدنيا ، فالمطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل وهو «الذمة» أو خرابها

---

(١) رواه البخاري في الحوالات باب إن إحال دين الميت على رجل جاز ٣/ ١٢٤ ، وفي الكفالة ٣/١٢٦ ، والنسائي في الجنائز ٧/ ٦٥ ، ورواه الترمذي عن أبي قتادة في الجنائز ٩/ ٣٨١ برقم/ ١٠٦٩ وقال حسن صحيح.

(٢) انظر هذه القصة في كتاب التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٧٨.

بخلافِ العبدِ المحجورِ يُقرُّ بالدين فَيَكْفَلُ عنه رجلٌ يصحُ ، لأنَّ ذمتَهُ في حقهِ كاملةٌ ، وإنما ضُمت إليه الماليةُ في حقِّ المولىٰ ،

بالموت لا للعجز عن المطالبة ، بخلاف المفلس الحي فإن الذمة كاملة محتملة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق المطالبة كما كان إذ لا يستحيل مطالبة المفلس؛ لأن الإفلاس لا يتحقق عنده فتصح الكفالة ، وبخلاف الدين المؤجل ، لأن المطالبة فيه مستحقة على سبيل التأجيل فيصح التزامها بعقد الكفالة.

الوجه الثاني: أن استدلالهما بالحديث استدلال ضعيف، إذ ليس في الحديث أنه لم يكن هناك مال، ويحتمل أنه قد كان وعرفه رسول الله ﷺ.

الوجه الثالث: أنه ليس فيه أيضاً أن هذه كفالة صحيحة مبتدأة على وجه تبتني على أحكام الكفالة من توجه المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الإقرار ، واحتمل العدة احتمالاً ظاهراً وهي أقرب الوجوه؛ لأن الكفالة لا تصح للغائب عند الأكثر ، ولا تصح للمجهول بالاتفاق ، أما المطالبة في الآخرة فهي راجعة إلى الاثم ، فلا تفتقر إلى بقاء الذمة فضلاً عن قوتها ، فإذا ظهر له مال فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء ، والتبرع إنما يصح من جهة أن الدين باق في حق من له الحق ، وإن كان ساقطاً في حق من عليه الحق؛ لأن السقوط بالموت إنما هو لضرورة فوت المحل ، فيتقدر بقدر الضرورة ، فيظهر في حق من عليه دون من له.

(بخلاف العبد المحجور يُقرُّ بالدين فيكفل عنه رجل) حيث (يصح) وإن لم يكن العبد مطالباً به (لأن ذمته في حقه كاملة) تصلح لأن تكون محلاً للدين نظراً لعقله وبلوغه وتكليفه (وإنما ضمت إليه المالية) أي مالية الرقبة (في حق المولى) من أجل استيفاء الدين ، فيتصور أن يعتقه المولى

وإن كان شُرِعَ عليه بطريق الصلةِ بطلَ إلا أَنْ يوصيَ فيصحَّ من الثُلُثِ .
وأمَّا الذي شُرِعَ له فبناءً على حاجتِه ، والموتُ لا ينافي الحاجةَ فيبقىٰ لَهُ ما تنقضي بِهِ الحاجةُ ، ولذلك قُدِّم جَهازُه ثم ديونُهُ

فيطالب بعد العتق ، فالمالية مستحقه عليه على كل الأحوال ، فيصح التزامها بعقد الكفالة ، ثم إذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال (وإن كان شرع عليه بطريق الصلة) كنفقة المحارم ، والزكاة ، وصدقة الفطر ، ونحوها (بطل) بالموت كما قلنا ، لضعف الذمة بالموت (إلا أن يوصي فيصح من الثلث)؛ لأن الشارع جوز تصرفه في الثلث نظراً له ، ونفع الوصية راجع إليه ، فيجب تصحيحها نظراً له كما ذكرنا .

(وأما) **النوع الثالث** فهو (الذي شرع له بناءً على حاجته)؛ لأن المرافق البشرية شرعت لحاجتهم ، والعبودية صفة لازمة للبشر تثبت فيهم لأنهم مخلوقون محدثون بخلق الله عز وجل وباحداثه ولايتصور زوال تلك الصفة عنهم ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله :[1] والعبودية مستلزمة للحاجة؛ لأنها تنبيء عن العجز والافتقار ، فشرعت لهم من المرافق ما تندفع به حوائجهم اهـ (والموت لا ينافي الحاجة)؛ لأن الحاجة تنشأ عن العجز الذي هو دليل النقصان ، ولا عجز فوق الموت وبهذا عرفنا أن الموت لا ينافي الحاجة ، وإذا كان كذلك (فيبقى له ما تنقضي به الحاجة (ولذلك قدم جهازه ثم ديونه)؛ وسبب ذلك التقديم: أن الحاجة إلى التجهيز أقوى منها إلي قضاء الدين ، فوجب تقديمه على الديون إذا لم يكن حق الغير متعلقاً بالعين فأما إذا كان متعلقاً بها كما ذكرنا في أول البحث ، فصاحب الحق أحق بالعين وأولى بها من صرفها إلى التجهيز ،

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥١٤ .

ثم وصاياهُ من الثُّلُثِ ، ثم وجبتْ المواريثُ بطريقِ الخِلافةِ عنهُ نظراً لهُ .
ولهذا بقيت الكتابَـةُ بعـدَ موتِ المولىٰ، وبعـدَ موتِ المكاتَـبِ عن وفـاءٍ،

لتعلق حقه بالعين تعلقاً مبرماً ومؤكداً ، (ثم) صحت (وصاياه) كلها سواء كانت واقعة من قبله ومنفذه بأن أوصى بنفسه بشيء أو تبرع في حال مرضه بشيء أو مفوضة إلى الورثة بأن أوصى ببناء مسجد بعد موته ، وكان ذلك (من الثلث) أي من ثلث ماله ، (ثم وجبت المواريث بطريق الخلافة عنه نظراً له) ليكون انتفاع من يخلفه بملكه بمنزلة انتفاع الميت بفسه ، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام «لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»[1] .

(ولهذا) أي لبقاء ما تنقضي به الحاجة (بقيت الكتابة بعد موت المولى) من غير خلاف ، وذلك لأن صحة الكتابة باعتبار مالكيته ليصير معتقاً ، ويحصل له البدل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته إلى الأمرين بعد الموت باقية ليحصل الولاء له ، وليتخلص به من العذاب ، (و) بقيت الكتابة (بعد موت المكاتب عن وفاء) عند الحنفية ، فيحكم بحريته في آخر جزء من أجزاء حياته ، ويكون ما بقي ميراثاً لورثته ، ويعتق أولاده المولودون ، والمشترون في حال كتابته ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2] : وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما اهـ.

وذهب الشافعية إلى أن الكتابة تنفسخ بالموت أي بموت المكاتب ويكون المال كله للمولى وهو مذهب زيد بن ثابت رضي الله عنه وبه أخذ الإمام الشافعي رضي الله عنه .

---

(١) تقدم تخريجه .
(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥١٦ .

حجـة الـشـافعيـة:

أن المعقود عليه هو الرقبة ، إذ العقد يضاف إليها ، وعند فساد العقد يرجع إلى قيمتها كما يرجع إلى قيمة المبيع عند فساد العقد ، وقد فات بموته عند سلامته له ، فيوجب انفساخ العقد كما لو مات عاجزاً وكما لو هلك المبيع قبل القبض ، ولأنه لو بقي إنما يبقى ليعتق المكاتب بوصول البدل إلى المولى ، إذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل للعتق ابتداءً لما في العتق من إحداث قوة المالكية وذلك لا يتصور في الميت ، ولأن الرق من شرطه ، والميت لا يوصف بالرق ، ولا يجوز أن يستند العتق إلى حال حياته: لأن المتعلق بالشرط لا يسبق الشرط ، وفي اسناده إلى حال حياته إثبات العتق قبل وجود الشرط وهو الأداء.

حجـة الحنفيـة:

أن المكاتبة عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم فإن المكاتب ملك بها يده وتصرفه من حيث الاكتساب ، ومكاسبه من حيث اليد والتصرف أيضاً على سبيل اللزوم ، فالمكاتب مالك بحكم عقد الكتابة ، والمولى ملك في مقابلته مال الكتابة من حيث يطالبه بذلك ويحبسه عليه ، وإن لم يملك أصل المال ، وثبت للمكاتب بما ملك حق أن يؤدي الكتابة من ملكه فيحرز به نفسه وحريته كما يثبت للمالك حق أن يقبض فيتمم ملكه في أصل المال ، فهذا يتمم ملكه بالقبض في رقبة المال ، والمكاتب يتم إحراز نفسه بالأداء من ملكه فكان لكل أحد حق قبل صاحبه بالعقد بحق المالكية الثابتة بهذا العقد وتبين أن مالكية المكاتب تثبت لحاجته إلى إحراز نفسه وصيرورته معتقاً بواسطة هذه المالكية ، كما أن مالكية المولى الثابتة بهذا العقد شرعت لحاجته إلى ملك البدل وصيرورته معتقاً بواسطته وإحرازه الولاء الذي صار المعتق به بمنزلة

وقلنا: إن المرأةَ تغسِـلُ زَوجَهـا بعدَ الموت في عدَّتهـا ، لأنَّ الزَّوج مالـكٌ، فبقي مِلْكُـهُ إلى انقصاء العِـدَّةِ فيما هو مِنْ حوائجِـهِ خاصـةً، بخـلافِ مـا إذا مـاتت المـرأةُ؛ لأنَها مملوكـةٌ، وقـد بَـطلتْ أهليـةُ المملوكيـةِ بالمـوتِ.

الولد ، وحاجة المكاتب إلى الحرية أقوى الحوائج؛ لأن الحرية رأس مال الحي في أحكام الدنيا ، إذ الرقيق في حكم الأموات؛ لأن الرق أثر الكفر الذي هو موت حكماً ، ويدخل بالعتق في أحكام الأحياء ، والدليل على كونها أقوى الحوائج أنه ندب في هذا العقد إلى حط بعض البدل بقوله عز ذكره ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمۡ﴾[1] ليكون أقرب إلى حصول المقصود وهو العتق ، ثم ما ثبت من المالكية للمولى يبقى بعد موته لحاجته إلى ملك البدل ونسبة الولاء إليه بصيرورته معتقاً ، فلأن يبقى ماثبت للمكاتبِ من المالكيةِ بعد موتهِ لحاجتهِ إلى حصولِ الحرِّيةِ كان أولى؛ لأنَّ حاجته إلى تحصيل الحرِّيةِ فوقَ حاجةِ مولاهُ إلى الولاء ، وأما المملوكيةُ فتابعةٌ في الباب. قال فخرُ الإسلام البزدويُ رحمه الله في كشف الأسرار[2] ولهذا وَجَبتْ المواريثُ بطريق الخلافةِ عن الميِّتِ نظراً لَهُ من وجْهٍ حتى صرفت إلى من يتصلُ بهِ نسباً أو سبباً أو ديناً أو ديناً بلا نسبٍ أو سببٍ ، ولهذا صار التعليقُ بالموتِ بخلافِ سائر وجوهِ التعليقِ؛ لأنَّ الموتَ من أسبابِ الخلافةِ ، فيصيرُ التعليقُ بهِ وهو كائنٌ بيقين إيجاب حقٍ للحال بطريق الخلافة عنه اهـ. (وقلنا:) أي الحنيفة: (إن المرأةَ تغسِّلُ زَوجَها بعدَ الموت في عدتهَا ، لأنَّ الزَّوج مالكٌ ، فبقي مِلْكُهُ إلى انقصاء العِدَّةِ فيما هو مِنْ حوائجِهِ خاصةً ، بخلافِ ما إذا ماتت المرأةُ ؛ لأنَها مملوكةٌ ، وقد بَطلتْ أهليةُ المملوكيةِ بالموتِ).

---

(١) سورة النور آية / ٣٣/ .

(٢) انظر كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥١٩ و٥٢٠ .

ولهذا تعلَّقَ حـقُّ المقتول بالدِّيـةِ إذا انقلبَ القِصـاصُ مالاً ، وإن كانَ الأصلُ هو القِصاصُ يثبتُ للورثـةِ ابتداءً بسبب ، انعقدَ للمُـورِّثِ لأنه يجبُ عند انقضاءِ الحياةِ.

وعند ذلكَ لا يجبُ لَهُ إلا فيما يضطَّر إليهِ لحاجتِـهِ ، ففارقَ الخَلَفُ

(ولهذا) أي لما ذكر من أن ما شرع للعبد يبقى بعد موته بقدر ما تنقضي به حاجته (تعلق حق المقتول بالدية إذا انقلب القصاص مالاً) بالصلح ، أو بعفو البعض، فتقضى منه ديونه، وتنفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة ، (وإن كان الأصل هو القصاص يثبت للورثة ابتداءً) لتشفي الصدور ، لا أنه يثبت للميت ثم انتقل إلى الورثة كما تنقل سائر الحقوق ، بل يثبت ابتداءً كما ذكر (بسبب انعقد للمورث) أي بسبب الجناية الواقعة على حقه وهي القتل ، فينبغي على هذا أن يجب القصاص له لكن بخروجه عن أهلية الوجوب بالموت ثبت للورثة ابتداءً (لأنه يجب عند انقضاء الحياة) ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه[1]: إن القصاص غير مورث اهـ يعني لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداءً للورثة لما قلنا إن الغرض من ذلك التشفّي ودرك الثأر.

(وعند ذلك لا يجب له) أي للميت (إلا فيما يضَّطر إليه لحاجته) اعلم أن الأصل في القصاص أن يجب للميت؛ لأنه واجب بمقابلة تفويت دمه وحياته إلا أنه ثبت للورثة ابتداءً لمانع وهو أنه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته كما قلنا.

وأن درك الثأر الذي هو المقصود الأصلي في الباب حاصل للورثة لا للمقتول ، وفي الخلف عُدم هذا المانع ، فجعل موروثاً (ففارق الخَلَفُ

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٢٦.

الأصلَ ، لاختلافِ حالِهما .

وأمَّا أحكامُ الآخرةِ فَلَهُ فيها حكمُ الأحياءِ ، لأنَّ القبر للميت في حُكمِ الآخرةِ كالرَّحم للمـاءِ ، أو المَـهْدِ للطِفْـل في حقِّ الدُّنْـيَـا وُضِعَ فِيهِ لأَحْكَـامِ الآخِـرَةِ روضــةَ دارٍ

الأصل ، لاختلاف حالهما) وهو أن الأصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ، ولا يثبت مع الشبهة ، والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة .

ثم إن الخلف قد يفارق الأصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما ، وهو أن الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث ، لذلك اشترطت النية في التيمم ولم تشترط في الوضوء لهذه المفارقة فكذا ههنا .

(وأما أحكام الآخرة فـ) هي أربعة أيضاً (له فيها حكم الأحياء) أي هي كأحكام الدنيا .

الأول: ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم التي ترجع إلى النفس والعرض .

الثـانـي: ما يجب للغير عليه من الحقوقِ والمظالم .

الثـالث: ما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الإيمان واكتساب الطاعات والخيرات .

الـرابـع: ما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي ، والتقصير في العبادات .

وإنما جعلت كأحكام الدنيا؛ (لأن القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم للماء ، أو المهد للطفل في حق الدنيا ، وضع فيه) للخروج وللحياة بعد الفناء و(لأحكام الآخرة روضة دار) إن كان من أهل الكرامة

أَوْ حُفـرَةَ نَـارِ وَنَـرْجُو الله تعالى أن يصيرَ لنـا روضةً بكرمهِ .

والثواب (أو حفرة نار) إن كان من أهل الشقاوة والعقاب ، فكان للميت في القبر حكم الأحياء فيما يرجع إلى أحكام الآخرة كما أن للجنين في الرحم حكم الأحياء فيما يرجع إلى أحكام الدنيا ، ثم إن تلك الأحكام المذكورة ثابتة في حق الميت بعدما ينزل إلى القبر ويمضي عليه في هذا المنزل الابتلاء وهو سؤال الملكين منكر ونكير ، أعاذنا الله من فتنة القبر وعذابه بمنه (ونرجو الله تعالى أن يصير لنا روضة بكرمه) إنه نعم المسؤول .

* * *

المبحث الثـانـي
العـوارض المكـتسبـة

العـوارضُ المكـتسبـةُ: هي التي يكونُ لكسبِ العبادِ مدخلٌ فيها بمباشرة الأسبابِ كالسُكر ، أو بالتقاعُدِ عن المزيلِ كالجهلِ وهي على قسمين:

الـقسـمُ الأولُ: أن يكون العارضُ صادراً من نفسِ العبدِ لا من أمرٍ خارجيٍ عنهُ كالسُكر والجَهْلِ.

الـقسـمُ الثـانـي: أن يكون العارضُ صادراً من غيرهِ لا من نفسه كالإكراهِ.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] وإنما جُعل الجهلُ من العوارضِ وإن كان أصلياً ، لأنَّهُ أمرٌ زائدٌ على حقيقةِ الإنسانِ ، وثابتٌ في حالٍ دونَ حالٍ كالصغرِ ، ومن المكتسبةِ؛ لأنَّ إزالتهُ باكتساب العلْمِ في قدرةِ العبدِ ، فكان تركُ تحصيلِ العلمِ منْه اختياراً بمنزلةِ اكتسابِ الجهلِ باختيار إبقائهِ ، فكان مكتسباً من هذا الوجهِ.

وجُعلَ السُكرُ من العوارضِ المكتسبةِ وإن لم يكن حصولُه في قدرةِ

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٣٣.

. . . .

العبدِ؛ لأنَّ سَبَبَهُ وهو شربُ المسكر باختياره ، وغرضُهُ من الشرب حصولُ السكر كما أن غرضَ شاربِ الماء حصولُ الرَّيِ فكان السكرُ مضافاً إلى كسبهِ نظراً إلى السبب والغرض اهـ.

المطلب الأول
الجهــــل

أمَّـا الجهـلُ فأنـواعٌ أربعـةٌ:

المـطلب الأول
الـجَهْـلُ

الـجهـل: هو اعتقاد الشي على خلاف ما هو عليه[1] وقيل: الجهل هو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره[2].

أقسام الـجهـل:[3]

ينقسم الـجهـل إلـى قسمين بسيط ومركب:

الـقسم الأول: الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً.

الـقسم الثـاني: الجهل المركب وهو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق للواقع.

أنـواع الـجهـل:-

(أما الجهل فأنواع أربعة) وإليك بيان تلك الأنواع بالتفصيل.

---

(١) انظر تعريفات الجرجاني ص ١٠٨.
(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٣٤.
(٣) انظر أقسام الجهل في تعريفات الجرجاني ص ١٠٨.

جَهْـلٌ باطـلٌ بلا شبهةٍ وهو الكفرُ ، فإنَّـهُ لا يَصلحُ عُذراً في الآخرةِ ، لأنـهُ مكابـرَةٌ وجحودٌ بعـدَ وضوحِ الدليـلِ.

النـوع الأول: (جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر فإنه لا يصلح عذراً في الآخرة؛ لأنه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل) المراد من الدليل هنا الآيات الدالة على وحدانية الله تعالى وصفاته وكمال قدرته وعظمة ذاته.

قال أبو العتاهية:[1]

فيـاعجبـا كيـف يعصـى الإلـه ... أم كيـف يجحـده جـاحـد

ففـي كـل شـيء لـه آيـة ... تـدل علـى أنـه واحـد

فالكفر جحود بعد وضوح الدليل ، قال تعالى ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[2].

وقد اختلف العلماء في ديانة الكافر على خلاف الإسلام ، وإليك بيان اختلافهم.

بيـان اختـلاف العـلمـاء فـي ديـانـة الكـافـر

اختلف العلماء في اعتقاد الكافر حكماً من الأحكام على خلاف ما يثبت في الإسلام في أحكام الدنيا على مذهبين.

المـذهب الأول:

ذهب أبو حنيفة رضي الله عنه إلى أنها تصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع في الأحكام التي احتملت التغيير مثل حرمة الخمر ، ونكاح المحارم ونحوها ، حتى إن اعتقاده يصلح دافعاً للدليل الموجب

---

(١) انظر ديوان أبي العتاهية ص ٦٢.

(٢) سورة النمل آية/ ١٤.

للحرمة ، فأما في حكم لا يحتمل التبديل فلا ، حتى إنه لا يعطى الكفر حكم الصحة بحال .

وكذلك قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إلا أنهما فرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم على ما عرف في أصول الفقه[١] .

المذهب الثاني :

ذهب الشافعي رحمه الله إلى أن ديانة الكافر دافعة للتعرض لهم فقط لقوله عليه الصلاة والسلام «اتركوهم وما يدينون»[٢] فلا يحدُّ الذمي بشرب الخمر مثلاً[٣] .

وما ذكره الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه من كونها دافعة أيضاً لدليل الشرع في الأحكام القابلة للتبديل والنسخ كبيع الخمر مثلاً لا يدل على التخفيف عليهم بل هو من باب الاستدراج والمكر وزيادة الإثم وزيادة العذاب كأن الخطاب لم يتناولهم فيها ، فهو في الحقيقة تغليظ لا تخفيف وإن أوهم التخفيف. مثال ذلك في المحسوس أن الطبيب يعرض عن مداواة العليل الغارق في دائه عند اليأس من الشفاء ، وهذا الإمهال يوقعهم في زيادة المعاصي وفي توهم الإهمال قال عليه الصلاة والسلامُ «أمهلناهم فظنوا أننا أهملناهم»[٤] وقال تعالى ﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٤﴾ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ﴾[٥] وقال تعالى ﴿ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٣٥ .

(٢) الحديث.

(٣) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ١٨٠ .

(٤) ؟؟

(٥) سورة القلم آية/ ٤٤ ـ ٤٥/ .

وجهلٌ هو دونَـهُ لكنهُ باطلٌ لا يصلحُ عُذراً في الآخرةِ أيضاً ، وهو جهلُ صاحبِ الهوىٰ في صفاتِ الله تعالىٰ ، وفي أحكامِ الآخرةِ وكذلك جهلُ الباغي ، لأنه مخالفٌ للدليل الواضحِ الذي لا شبهةَ فيهِ إلا أنـهُ متأول بالقرآنِ.

إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْـمًا ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾[1].

(و) النـوع الثـانـي: (جهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذراً في الآخرة أيضاً ، وهو جهل صاحب الهوى) أي كجهل المعتزلة (في صفات الله تعالى) ، فإنهم أنكروها في الحقيقة لقولهم: إن الله تعالى عالم بلا علم ، قادر بلا قدرة ، وكجهل المشبهة بالصفات أيضاً ، فإنهم قالوا: بجواز حدوث صفات الله عز وجل ، وزوالها عنه ، مشبهين الله بخلقه فهذا كله مخالف للدليل الواضح البين الذي لا شبهة فيه سمعاً وعقلاً وقد تكفلت كتب العقيدة والردود بالرد عليهم فلا داعي للتطويل (و) كذلك جهل المعتزلة أيضاً (في أحكام الآخرة) كجهلهم وإنكارهم سؤال منكر ونكير وعذاب القبر والشفاعة لأهل الكبائر وغير ذلك، وكجهل الجهمية اتباع جهم بن صفوان في إنكارهم خلود الجنة والنار وأهلهما وهذا النوع من الجهل لا يكون عذراً في الآخرة كالذي تقدم وهو جهل الكافر ، (وكذلك جهل الباغي) وهو الذي خرج عن طاعة الإمام الحق ظاناً أنه على الحق ، والإمام على الباطل ، لا يصلح عذراً(؛ لأنه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه) فإن الدلائل دالة على كون الإمام العدل المحق يسلك مسلك الخلفاء الراشدين ، فهو مثلهم لا يجوز الخروج عليه ، (إلا أنه متأول بالقرآن) أي متمسك بتأويل فاسد.

---

(١) سورة آل عمران آية/ ١٧٨.

فكانَ دونَ الأولِ ، لكنهُ لما كانَ من المسلمينَ أو ممن ينتحِلُ الإسلامَ لزمنا مناظرَتُـهُ والزامهُ ، فلم نعمل بتأويله الفاسدِ .

وقلنا : إنَّ الباغيَ إذا اتلف مالَ العادلِ أو نفسَه ولا مَنَعة لهُ يضمنُ .

(فكان) هذا النوع (دون) النوع (الأول) لما ذكر أنه كان متأولاً أما إذا لم يكن له تأويل أصلاً فحكمه حكم اللصوص لا يصلح عذراً أبداً .

وجـوب منـاظـرة صـاحـب الهـوى المتـأول والبـاغـي :

قال المصنف رحمه الله (لكنه لما كان من المسلمين أو ممن ينتحل الإسلام لزمنا مناظرته وإلزامه ، فلم نعمل بتأويله الفاسد) ولا نتركه على ديانته ورأيه ، وتلزمه جميع أحكام الشرع بخلاف الكافر فإن مناظرة الكافر وإلزامه قبول الحق بالدليل يعد من الولاية المنقطعة في حقه ، فيجب العمل بديانته في حقه .

(وقلنا) أي الحنفية (إن الباغي إذا أتلف مال العادل أو) أتلف (نفسه) اي نفس العادل (ولا منعة له يضمن) ما أتلفه وإنما قال : «ولا منعة له» ؛ لأنه لو كان له منعة لسقطت ولاية الإلزام لتعذره حساً وحقيقة ، قال الإمام السعد التفتازاني في كتابه التلويح :[1] فيعمل بتأويله الفاسد فلا يؤاخذ بضمان ما أتلف من مال أو نفس لكن يسترد منه ماكان في يده ؛ لأنه لا يملكه ، والمراد : أنه يفتىٰ بوجوب الضمان فيما بينهم ، لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم ؛ لأنَّ تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حساً فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم ، فإن المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه ، وإن لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة وإلزام

---

(١) انظر التلويح شرح التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٨٢ .

الحكم فيؤاخذ بالضمان ، ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى ﴿ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ ﴾[1] ؛ ولأن البغي معصية ومنكر ، ونهي المنكر فرض ، وذلك بالقتال ، وقيل : إنما تجب محاربتهم ـ اي البغاة ـ إذا احتمعوا وعزموا على القتال ؛ لأنها إنما تجب بطريق الدفع اهـ .

وذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه إلى أن الضمان يلزم على الباغي فيما أتلف وإن كان له منعة .

حجة الإمام الشافعي رضي الله عنه :

أن الباغي مسلم ملتزم أحكام الإسلام ، وقد أتلف بغير حق فيجب عليه الضمان ؛ لأنه من أحكام الإسلام ، بخلاف الحربي فإنه غير ملتزم أحكام الإسلام أصلاً .

حجة الحنفية :

احتج الحنفية إلى ما ذهبوا إليه من عدم الضمان على الباغي إن كان له منعة بحجج من المنقول والمعقول .

أما المنقول : فهو حديث الزهري[2] رضي الله عنه حينما قال «وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله ﷺ كانوا متوافرين ، فاتفقوا على أن كل دم أريق بتأويل القرآن فهو موضوع ، وكل مال أتلف بتأويل القرآن فهو موضوع ، وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو موضوع» .

---

(١) الحجرات/ ٩ .

(٢) انظر حديث الزهري في عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٤٨ .

وكذلكَ من خالفَ في اجتهادِهِ الكتابَ والسنةَ ،

وأما المعقول: فلأن تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حساً ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] فلم تثبت حجة الإسلام في حقهم ـ أي لانقطاعها ـ كما لو انقطعت بحجر شرعي بأن قبل الكافر الذمة ، لأن حجج الشرع فيما يحتمل الثبوت والسقوط لا تلزم إلا بعد البلوغ ، فإذا انقطع البلوغ عدمت الحجة ، فكان تدين كل قوم عن تأويل بمنزلة تدين الآخر من غير مزية لأحدهما على الآخر ، والاستحلال بحكم مخالفة الدين حكم يجوز أن يكون كما جاز لنا في البغاة وإن كانوا مسلمين ، فساوى تدينهم تديننا حال قيام الحرب وانقطاع ولاية الإلزام بالمنعة القائمة كما جعل كذلك في أهل الحرب وحق الأنكحة ، وهذا بخلاف الإثم ، فإن الباغي يأثم وإن كان له منعة: لأنَّ المنعة لا تظهر في حقِ الشارع ، والخروجُ على الله تعالى حرامٌ أبداً ، والجزاءُ واجبٌ لله تعالى أبداً إلا أن يعفوَ.

فأما ضمانُ العباد فيحتمل أن لا يكونَ كما في الخمر ، وإنما وجبَ شرعاً فلا يجبُ إلا بعلم الخطاب والتأمل فيه ، وبخلاف الباغي الذي ليس بممتنعٍ ـ أي ليس له منعةٌ ـ لأن المانع من التبليغ وهو المنعة لم تتحققْ فكان جهلُهُ بالحجةِ بسببِ تعنُتِهِ في الإعراض عن سماع الحُجةِ والتأملِ فيهِ ، ولا عبرة للتعنتِ ، فصار العدَمُ به كأن لا عدم اهـ.

(وكذلك) أي مثل جهل صاحب الهوى والباغي جهل (من خالف في اجتهاده الكتاب) أي الكتاب غير قطعي الدلالة ، (و) كذلك (السنة) المشهورة أو المتواترة غير قطعية الدلالة ، وإنما قلنا ذلك؛ لأنَّ مخالفة

---

(١) المرجع السابق.

من علماءِ الشريعةِ ، أو عمل بالغريبِ من السنةِ على خلافِ الكتابِ والسنة المشهورةِ فمردود باطلٌ ليس بعذرٍ أصلاً مثل الفتوى ببيع امهاتِ الأولادِ.

قطعي الدلالة كفر لا تجوز بالاتفاق وكان المخالف (من علماء الشريعة) كما سيأتي بيانه . (أوعمل) هذا المخالف (بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة فمردود باطل ليس بعذر أصلاً مثل الفتوى ببيع أمهات الأولاد).

بيـانـه :

قول بشر المريسي ، وداود الأصفهاني ومن تابعه من أصحاب الظاهر فإنهم كانوا يقولون بجواز بيع أم الولد[1] .

حجتهـم :

احتج هؤلاء إلى ما ذهبوا إليه بحجتين من المنقول والمعقول. أما المنقول فما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال «كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ»[2] .

وأما المعقول فلأن المالية ومحلية البيع قبل الولادة معلومة فيها بيقين ، فلا ترتفع بعد الولادة بالشك فيجوز بيعها .

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٥٢ .

(٢) أخرجه الإمام أحمد ٣/ ٢٢ عن أبي سعيد الخدري، وأبو داود برقم (٣٩٥٤) في العتق باب عتق أمهات الأولاد عن جابر بن عبد الله .

مذهب الجمهور في بيع أمهات الأولاد:

ذهب جمهور العلماء إلى عدم جواز بيع أمهات الأولاد[1].

حجة الجمهور:

احتج الجمهور فيما ذهبوا إليه بدلالة الآثار المشهورة:

الأولى: قول النبي ﷺ «أيما أمة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه»[2].

الثانية: ما روي عن عمر أن النبي ﷺ: «نهى عن بيع أمهات الأولاد وقال: لا يبعن ولا يوهبن ولا يورثن يستمتع بها سيدها ما دام حياً فإذا مات فهي حرة»[3].

الثالثة: ما روي عن عمر رضي الله: «أنه كان ينادي على المنبر ألا إن بيع أمهات الأولاد حرام ولا رقَّ عليها بعد موت مولاها»[4].

وقد تلقى هذه الروايات أهل القرن الثاني بالقبول، وانعقد الاجماع على عدم جواز بيعها، فكان القول بحواز البيع مخالفاً للأحاديث المشهور والإجماع فكان مردودا[5].

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٥٢.

(٢) رواه ابن ماجه في العتق باب أمهات الأولاد برقم/ ٢٥١٥. ورواه أحمد في مسنده ١/ ٣١٧ والحاكم في المستدرك ٢/ ١٩. والدارقطني في سننه ٤/ ١٣١، والبيهقي انظر تلخيص الجبير ٤/ ٢١٧.

(٣) رواه الدارقطني في سننه وأخرجه من وجه آخر عن ابن عمر عن عمر رضي الله عنه ٢/ ٨٨، وانظر أيضاً نصب الراية ٣/ ٢٨٨.

(٤) انظر هذه الرواية في عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٥٣.

(٥) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٨/ ١٨٤.

وحِلُّ متروكِ التسميةِ عامداً ،

وما ورد في بعض مصنفات الحنفية عن المتأخرين منهم: أن هذه المسألة وهي مسألة بيع أمهات الأولاد اجتهادية ترجع إلى قضاء القاضي بالنفاذ فغير معتمد عندنا لمخالفته السنة المشهورة والإجماع المنعقد على عدم جواز بيع أم الولد كما قلنا ، وأظن أنهم إنما قالوا هذا لأنه لم يصح عندهم إجماع أهل القرن الثاني في عدم جواز البيع بناءً على القاعدة الأصولية، وهي أن الخلاف السابق يمنع من الإجماع اللاحق، لذا لا يصلح الإجماع لأن يكون شاهداً على عدم جواز بيع أمهات الأولاد عندهم فتبقى المسألة اختلافية اجتهادية يرجع النفاذ في البيع وعدمه إلى اجتهاد القاضي ، والله اعلم.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] وعلى هذا ، وهو أن العمل بالاجتهاد على خلاف الكتاب والسنة المشهورة باطل يبتني ما ينفذ فيه قضاء القاضي ومالا ينفذ ، فإن وجد فيه العمل بخلاف الكتاب أو السنة كما في هذه الأمثلة ـ أي بيعُ أمِّ الولد وغيرها مما سنذكره ـ لا ينفذ؛ لأنه باطل ، وإن عدم فيه ذلك كما في عامة الاجتهادات ينفذ اهـ.

(و) كذلك قول من قال من العلماء بـ(حل متروك التسمية عامدا) واستباحتها بالقياس على متروك التسمية ناسياً ، فإنه مخالف لقوله تعالى ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ﴾[2] وكذلك لا يصح القول بحل متروك التسمية عمداً عند ذبحه تمسكاً بقوله عليه الصلاة والسلام

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٥٥.

(٢) سورة الأنعام آية / ١٢١.

«ذبيحة المسلم حلال وإن لم يذكر اسم الله عليه»[1] كما لا يصح القول: إن المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وإن تركها عمداً لقوله عليه الصلاة والسلام «تسمية الله في قلب كل مؤمن»[2]. وإنما قلنا ذلك؛ لأن هذه الأحاديث الواردة في حل متروك التسمية محمولة على النسيان، ثم إنها من أخبار الآحاد، والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد؛ لأن الكتاب مقدم على خبر الواحد عند التعارض كما هو مسطور في كتاب التعارض والترجيح.

(و) كذلك القول بـ(القصاص بالقسامة)[3] مخالف للأحاديث المشهورة.

بيانه:

اختلف العلماء في وجوب القصاص بالقسامة على مذاهب إليك بيانها.

مذهب الحنفية:

ذهب الحنفية إلى عدم وجوب القصاص بالقسامة، وإلى أن القسامة واجبة على أهل المحلة والدية واجبة على عواقلهم.

حجة الحنفية:

احتج الحنفية فيما ذهبوا إليه بالأحاديث المشهورة منها.

---

(١) أخرجه أبو داود في المراسيل برقم (٣٧٨) عن الصلت مرسلاً.
(٢) رواه الدارقطني ٤/ ٢٩٥، انظر الفتح الكبير ١/ ١٨٥.
(٣) القسامة: هي أيمان تقسم على المتهمين في الدم كذا في تعريفات الجرجاني ص ٢٢٤.

. . . .

١ ـ أن النبي ﷺ قضى بالقسامة والديه على اليهود في قتيل وجد بين أظهرهم»[١].

٢ ـ ما روى زياد بن مريم أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: إني وجدت أخي قتيلاً في بني فلان فقال: اختر من شيوخهم خمسين رجلاً فيحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلاً، وليس لي من أخي إلا هذا قال: نعم ولك مائة من الإبل»[٢].

٣ ـ ما روي أن قتيلاً وجد بين وادعة وارحب، وكان إلى وادعة أقرب فقضى عمر رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا: لا ايماننا تدفع عن أموالنا، ولا أموالنا تدفع عن أيماننا، فقال: حقنتم دماءكم بأيمانكم واغرمكم الدية بوجود القتيل بين أظهركم»[٣] وكان ذلك منه بمحضر من الصحابة، ولم ينكر عليه أحد فحلَّ محل الإجماع، فثبت بعد هذا كله أن القول بوجوب القصاص بها مخالف لهذه الأدلة المشهورة، ومخالف أيضاً للحديث المشهور وهو قول النبي ﷺ «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»[٤] فكان مردوداً.

مذهب الجمهور:

ذهب الإمام مالك وأحمد والشافعي رضي الله عنهم إلى وجوب

---

(١) أحاديث الجمع بين الدية والقسامة رواها الدار قطني في سننه ٤/ ٢٢٠، وانظر نصب الراية ٤/ ٣٩٣.

(٢) أخرجه البيهقي في سننه ٨/ ١٢٤، انظر نصب الراية ٤/ ٣٩٤ ـ ٣٩٥. وانظر الدراية ٢/ ٢٨٥ ـ ٢٨٦، ومصنف عبد الرزاق ١٠/ ٣٥ و٤١.

(٣) انظر هذه الرواية في عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٥٤.

(٤) سيأتي تخريجه في الصفحة التالية.

والقضاءُ بشاهدٍ ويمينٍ.
النوع الثالث: جهلٌ يصلح شبهةً، وهو الجهلُ في موضعِ الاجتهادِ الصحيحِ، أو في موضع الشبهة،

القصاص بالقسامة وقال الشافعي رضي الله عنه في مذهبه القديم[1]: إن كان بين القتيل وأهل المحلة عداوة ظاهرة أو لوث وهو ما يغلب به على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يؤمر الولي بأن يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يميناً أنه قتله عمداً، فإذا حلف يقتص له من القاتل اهـ.

(و) كذلك (القضاء بشاهد) واحد (ويمين) المدعي عملاً بما روي أن النبي ﷺ قضى بذلك، فإنه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾[2] ومخالف أيضاً للحديث المشهور وهو قوله عليه الصلاة والسرم «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»[3] فالمخالف للكتاب والسنة المشهورة إما أن يكون قد اعتمد على خبر الآحاد أو القياس، فإن كان اعتماده على خبر الآحاد يكون عمله عملاً بالغريب من السنة على خلاف الكتاب، فيكون مردوداً وإن كان اعتماده على القياس يكون عمله عملاً بالاجتهاد والرأي على خلاف الكتاب والسنة المشهروة، فيكون مردوداً أيضاً.

(النوع الثالث: جهلٌ يصلح شبهةً وهو الجهلُ في موضع الاجتهاد الصحيح) غير المخالف للكتاب والسنة (أو) الجهل (في موضع الشبهة)

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٥٤ نقلاً عن الإمام الشافعي رحمه الله.
(٢) سورة البقرة آية/ ٢٨٢.
(٣) أخرجه الترمذي برقم/ ١٣٤١، والبيهقي ١٠/ ٢٥٢.

كالمحتجم إذا أفطرَ على ظنٍّ أنَّ الحجامةَ فطرته لم تلزمه الكفارةُ ، لأنه جهلٌ في موضعِ الاجتهادِ.

اي في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه.

بيـانـه:

أن الـشبهـة الـدارئـة للحـد نـوعـان:

النـوع الأول:

الشبهة في الفعل ، وتسمى شبهة الاشتباه؛ لأنها تنشأ عن الاشتباه.

تعريفها: «هي أن يظن الإنسان ماليس بدليل الحل دليلاً فيه» ولا بد فيها من الظن بتحقق الاشتباه.

النـوع الثـانـي:

الشبهة في المحل ، وتسمى شبهة الدليل ، والشبهة الحكمية.

تعريفها: «هي أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع اتصل به».

وهذا النوع من الشبهة لا يتوقف تحققه على ظن الجاني واعتقاده.

مثـال الـجهـل فـي مـوضـع الاجتهـاد:

ما ذكره المصنف رجمه الله بقوله (كالمحتجم) اي الصائم المحتجم في رمضان (إذا أفطر على ظن أن الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة؛ لأنه جهل في موضع الاجتهاد) فإن هذا النوع من الجهل يصلح شبهة في سقوط الكفارة؛ لأنه أمر مجتهد فيه فإن الحجامة عند الإمام الأوزاعي رحمه الله تفسد الصوم ، وعند غيره لا تفسد فلو أن المحتجم استفتى فقيهاً يعتمد فتواه فأفتاه بالفساد فأفطر بعد ذلك متعمداً لا تجب عليه الكفارة؛ لأن على

العامي أن يعمل بفتوى المفتي وإن كان المفتي مخطئاً فيما أفتاه؛ لأنه لا دليل للعامي سوى هذا فكان معذوراً ولا عقوبة على المعذور.

ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث وهو قول النبي ﷺ «أفطر الحاجم والمحجوم»[1] ولم يعرف نسخه ولا تأويله. ففيه خلاف الحنفية وإليك بيانه.

اختلف الحنفية في هذه المسألة على أقوال[2]:

قال أبو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد رحمهم الله: لا كفارة عليه؛ لأن الحديث وإن كان منسوخاً لا يكون أدنى درجة من الفتوى إذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة.

وقال أبو يوسف رحمه الله: عليه الكفارة؛ لأن معرفة الأخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض إلى الفقهاء فليس للعامي أن يأخذ بظاهر الحديث، لاحتمال أن يكون مصروفاً عن ظاهره أو منسوخاً، فإذا لم يسأل فقد قصر، فلا يكون معذوراً فالظن في مثل هذه المسألة بدون اعتماد على فتوى أو حديث ليس بمعتبر، فإن قول الاوزاعي رحمه الله: إن الحجامة تفسد الصوم مخالف للقياس وهو أن كل ما يدخل إلى الجوف يفسد الصوم دون الخارج منه، ومخالف للإجماع

---

(١) رواه الترمذي في الصيّام باب كراهية الحجامة للصائم ٣/ ١٤٤ برقم/ ٧٧٤ عن رافع بن خديج رضي الله عنه وقال حديث حسن صحيح، وأبو داود في الصوم باب في الصائم يحتجم ٢/ ٣١٨ برقم/ ٢٣٦٧ ـ ٢٣٧١ عن ثوبان وعن شداد بن أوس رضي الله عنهما.

(٢) انظر هذه الأقوال عند الحنفية في كتاب عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٥٨.

ومن زنا بجاريةِ والده على ظنٍّ أنَّها تحلُّ له لم يلزْمهُ الحدُّ ، لأنهُ جهلُ في موضعِ الاشتباهِ.

أيضاً ، فلا يصلح شبهة لسقوط الكفارة والذي يصلح شبهة ما ذكرناه آنفاً ، والله اعلم بالصواب.

مثال الجهل في موضع الاشتباه:

ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله (ومن زنا بجارية والده على ظن أنها تحل له لم يلزمه الحد؛ لأنه جهل في موضع الاشتباه).

فإن قال؛ ظننت أنها تحل لي لا يجب عليه الحد عند الأئمة الثلاثة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله.

وقال زفر رحمه الله: يجب عليه الحد؛ لأن السبب وهو الزنا قد تقرر في حقه ، والحد لا يسقط بالظن؛ لأنَّ الظن لا يغني عن الحق شيئاً. وهذه المسألة ترجع إلى النوع الأول من الاشتباه وهو شبهة الفعل؛ لأنه ظن ماليس بدليل الحل دليلاً للحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ، ولا تجب العدة؛ لأنَّ الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل التي تسمى شبهة الدليل وهو النوع الثاني من الاشتباه الذي ذكرناه وهو أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع.

مثـالـه: ما إذا وطيء الأب جارية ابنه ، فإنه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة؛ لأن الفعل لم ينمحض زنا نظراً إلى الدليل الشرعي وهو قول النبي ﷺ للابن: «أنت ومالك لأبيك»[1].

---

(١) رواه أبو داود برقم/ ٣٥٣٠ ، وابن ماجه برقم/ ٢٢٩١ ، والطبراني في الكبير ١٠/ ٩٩ والصغير ١/ ٢.

النوعُ الرابعُ: جهلٌ يصلحُ عُذراً هو جهلُ من أسلم في دارِ الحربِ فإنَّـه يكونُ عُذراً في الشريعةِ ، لأنه غيرُ مقصِّرٍ لخفاءِ الدليلِ.

(النوع الرابع: جهل يصلح عذراً وهو جهل من أسلم في دار الحرب) ولم يهاجر بالشرائع إلى دار الاسلام ، ليس عليه قضاء الصلاة والصوم مدة لبثه في دار الكفر بالترك عند أبي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله؛ لأنَّ الخطاب النازل خفي في حقه لعدم بلوغه إليه حقيقة بالسماع وتقديراً بالاستفاضة والشهرة ، لأن دار الحرب ليست بمجال استفاضة أحكام الإسلام (فإنه يكون عذراً في الشريعة؛ لأنه غير مقصر) في طلب الدليل ، وإنما جاء الجهل (لخفاء الدليل) في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم.

وقال زفر رحمه الله[1]: يجب عليه قضاء الصوم والصلاة؛ لأن بقبول الإسلام صار ملتزماً لاحكامه ، ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله به ، وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم إذا انتبه بعد مضي وقت الصلاة اهـ.

حجـة أبـي حنفيـة وأصحـابـه رحمهـم الله:

احتج الإمام أبو حنيفة وأصحابه فيما ذهبوا إليه من القول بعدم قضاء الصلاة والصوم على من أسلم في دار الحرب وهو يجهل الشرائع بحجتين إليك بيانهما.

الحجـة الأولـى: وهي قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[2] أي صلاتكم إلى بيت المقدس. يكاد المفسرون

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف اسرار البزدوي ٤/ ٥٦١.

(٢) سورة البقرة آية/ ١٤٣.

. . . .

يجمعون على أن هذه الآية نزلت حين نزلت آية التوجه إلى الكعبة فقالوا: كيف من مات من إخواننا قبل التحول[1] فنزلت هذه الآية.

الحجة الثانية: قصة تحريم الخمر[2] وهي كما ذكره التفتازاني رحمه الله في كتابه التلويح[3]: إنَّ بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل قوله تعالى ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ﴾[4].

وعن ابن كيسان رضي الله عنه: أنه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وأكلوا الميسر، وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت هذه الآية اهـ[5].

وبهذا ثبت أن حكم الخطاب لا يثبت في حق المخاطب الجاهل بالشرائع قبل علمه بها قال تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[6] وليس في وسعه الائتمار قبل العلم ولهذا يعذر بخلاف العالم بها.

---

(١) رواه الترمذي في التفسير عن ابن عباس رضي الله عنهما ٥/ ٢٠٨ برقم/ ٢٩٦٤ وقال حسن صحيح وأبو داود في السنة باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه ٤/ ٢١٩ برقم/ ٤٦٨٠.

(٢) انظر القصة في الدر المنثور للسيوطي ٢/ ٣٢١.

(٣) انظر التلويح شرح التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٨٥.

(٤) سورة المائدة آية/ ٩٣، وسبب نزولها رواه الترمذي في التفسير ٥/ ٢٥٤ برقم/ ٣٠٥٠ عن البراء بن عازب رضي الله عنه و/ ٣٠٥٢/ عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٥) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٦٢.

(٦) سورة البقرة آية/ ٢٨٦.

وكذلكَ جهلُ الوكيلِ والمأذونِ بالإطلاق وضدِّهِ ، وجهلُ الشفيعِ بالبيعِ ،

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في كتابه كشف الأسرار[1]: فأما إذا انتشر الخطاب في دار الإسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع فمن جهل من بعد فإنما أتى من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل ، فلا يعذر كمن لم يطلب الماء في العمران ولكنه تيمم والماء موجود فصلى لم يجزه اهـ.

(وكذلك) أي وكجهل من أسلم في دار الحرب (جهل الوكيل) بالوكالة (و) جهل (المأذون بالاطلاق) أي باطلاق الإذن (وضده) أي بالحجر والعزل يكون عذراً.

بيانه:

أن جهل الوكيل بالوكالة ، وجهل المأذون بالاذن يكون عذراً حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر إليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وأن جهل الوكيل بالعزل ، وجهل المأذون بالحجر يكون عذراً لخفاء الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما بصحة العزل والحجر إذ الوكيل يتصرف على أن يلزم تصرفه على الموكل ، والعبد يتصرف على أن يقضي دينه من كسبه ورقبته ، وبالعزل والحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد إلى العتق ، ويؤدي بعد العتق من خالص ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى.

(و) كذلك (جهل الشفيع بالبيع) يكون عذراً حتى إذا علم بالبيع بعد

---

(١) انظر كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٦٢ ، ٥٦٣.

زمان ، يثبت له حق الشفعة؛ لأنَّ دليل العلم قد خفي في حق الشفيع ، ولا يكون مسلماً للشفعة فله أن يطالب بها ، قال صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[١] : حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعدما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلماً للشفعة اهـ.

(و) كذلك جهل (المولى بجناية العبد) الجاني.

صـورة المـسألـة:

أن يجني العبد جناية خطأ ، يخير المولى بين الدفع والفداء.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[٢] : فإذا تصرف المولى في هذا الجاني وهو العبدُ بالبيعِ أو بالاعتاق ونحوهما بعد العلم بجنايته يصيرُ مختاراً للفداء وهو الأرشَ ، فإن لم يعلم بالجنايةِ حتى تصرَّف فيه ببيعٍ أو نحوهِ لا يصيرُ مختاراً للفداء بل يجب عليه الأقل من القيمة ومن الأرشَ ، ويصير جهله بالجناية عذراً؛ لأن دليل العلم خفي في حق المولى اهـ.

(و) كذلك جهل (البكر بالانكاح) يكون عذراً.

صـورة المـسألـة:

امرأة بكر زوجها ولي غير الأب أو الجد من الكفء بمهر المثل أو زوجها الأب أو الجد من غير الكفء ، أو زوجها بغبن فاحش وهي جاهلة بذلك ، فإن جهلها يكون عذراً ، ويثبت لها حق الفسخ بعد العلم بالنكاح؛ ولا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح؛ لأنَّ دليل العلم خفي

---

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ١٨٥ .

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٦٤ .

والأَمَةِ المنكوحةِ بخيارِ العتقِ.
بخلافِ جِهلِ خيارِ البلوغِ علىٰ ما عرفْتَ.

في حقها ، فكان سكوتها عن جهل لا عن علم كما بينا.

(و) كذلك جهل (الأمة المنكوحة بخيار العتق) يكون عذراً.

صـورة المـسألـة:

أمة منكوحة جهلت أن المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح ، يكون جهلها عذراً ولا يبطل خيارها ، قال صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[1] وكذا إذا علمت بالاعتاق ولكن جهلت أن لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها اهـ.

وهذا (بخلاف جهل خيار البلوغ) فيما إذا بلغت البكر الذي زوَّجها غير الأب والجد إذا علمت بالنكاح ، وجهلت بأن لها الخيار لا يكون جهلها عذراً ويبطل خيارها ، إذ جهلها بالأحكام الشرعية ليس بعذر؛ لأنَّ الدليل مشهور في حقها ، لأن طلب العلم واجب عليها قال صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[2]:

فدلائل الشرع يجب أن تكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر وفي حق الأمة مخفي؛ لأن خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر بالجهل؛ ولأن البكر تريد إلزام الفسخ على الزوج ، والأمة المعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فإن طلاق الأمة ثنتان وطلاق الحرة ثلاثة ، والجهل عدم أصلي يصلح للدفع لا للإلزام اهـ. لذلك تعذر الأمة المعتقة بجهلها بخلاف البكر فلا تعذر (على ما عرفت).

---

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ١٨٥.
(٢) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ١٨٥.

المطلب الثاني
السكر

. . . .

المطلب الثاني
السكر

السكر: هو الذي من ماء التمر الرطب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد وغفلة تعرض بغلبة السرور على العقل بمباشرة ما يوجبها من الأكل والشرب[1] اهـ.

حدّ السكر:

وحد السكر عند أبي حنفية رضي الله عنه أن لا يعلم الأرض من السماء وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي رضي الله عنهم هو أن يختلط كلامه وعند بعض العلماء أن يختلط في مشيته تحرك.

وقال الإمام السعد التفتازاني رحمه الله[2]: السكر «هو حالة تعرض للإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة إليه، فيتعطل معه عقله المميز بين الأمور الحسَنة والقبيحة» اهـ.

---

(١) انظر تعريفات الجراجاني ص/ ١٥٩.

(٢) انظر التلويح للسعد التفتازاني ٢/ ١٨٥.

وقيل[١] السكر «هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الأسباب الموجبة فيمتنع الإنسان عن العمل بموجب عقله من غير أن يزيله» وقال الشيخ[٢] الحكيم الترمذي رحمه الله في «نوادره» العقل في الرأس وشعاعه في الصدر والقلب ، فالقلب يهتدي بنوره لتدبير الأمور وتمييز الحسن من القبيح ، فإذا شرب الخمر خلص أثرها إلى الصدر فحال بينه وبين نور العقل ، فبقي الصدر مظلماً فلم ينتفع القلب بنور العقل فسمي ذلك سكراً؛ لأنه سكر حاجز بينه وبين نور العقل ، فمن أجاز طلاق السكران يفرق بينه وبين الصبي فيقول: إن السكر سدّ والعقل وراء السد قائم ، والصبي لم يُعط عقل الحجة وهو تمام العقل الذي يقوم به حجة الله تعالى على عباده اهـ.

حكـم الـسكـر:

والسكر حرام إجماعاً إلا أن الطريق المفضي إليه قد يكون مباحاً كسكر المضطر إلى شرب الخمر لازالة الغصة مثلاً ، والسكر الحاصل من الأدوية مثل البنج والأغذية المتخذة من غير العنب كالعسل أو الحنطة أو الشعير وقد ورد عن أبي حنيفة وسفيان الثوري رضي الله عنهما[٣] أن الرجل إن كان عالماً بفعل البنج وتأثيره في العقل ثم أقدم على أكله فإنه يصح طلاقه وعتاقه اهـ وذكر في «المبسوط»[٤] لا بأس أن يتداوى الإنسان

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٧١ .
(٢) المرجع السابق ٤/ ٥٧١ نقلاً عن الحكيم الترمذي.
(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٧٢ نقلاً عن فتاوى قاضي خان.
(٤) نفس المرجع نقلاً عن مبسوط السرخسي.

وأمَّا السُكْرُ فنوعانِ:

سكرٌ بطريقٍ مباحٍ كُشرْبِ الدواءِ، وشُرْبِ المُكْرَهِ والمضَّطرِ فإنَّه بمنزلةِ الإغماءِ.

وسكر بطريق محظور فإنَّه

بالبنج فإذا أراد أن يذهب عقله منه به فلا ينبغي له أن يفعل ذلك؛ لأنَّ الشرب على قصد السكر حرام اهـ.

أنواع السكر: (وأما السكر فنوعان):

النوع الأول:

(سكر بطريق مباح) وذلك كمن أكره على شرب الخمر بالقتل فإنه يحل له ذلك و(ك) ذلك (شرب الدواء) كالبنج والأفيون (وشرب المكره والمضطر) كما ذكرنا (فإنه بمنزلة الإغماء) يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق.

(و) النوع الثاني:

(سكر بطريق محظور) وهو السكر الحاصل بشرب كل محرم من الأشربة كالخمر، والمنصف[1]، والمثلث[2] إذا أسكر (فإنه) أي السكر

---

(١) المنصف من العصير هو ما طبخ حتى بقي على النصف كذا في المصباح المنير ٢/ ١١٩.

(٢) المثلث هو الشراب الذي طبخ حتى ذهب ثلثاه منه كذا في مختار الصحاح ص ٣٢. ويحل شربه عند أبي حنيفة وأبي يوسف لاستمراء الطعام والتداوي دون التلهي واللعب خلافاً لمحمد رحنه الله فإنه روي عنه أنه مكروه واتفق الكل أنه لو سكر منه يجب الحد كذا في عبد العزيز البخاري ٤/ ٥٧٣.

لا ينافي الخِطابَ، قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ ﴾ فلا يبطل شيئاً من الأهلية، وتلزمُهُ أحكامُ الشرعِ، وتنفذُ تصرفاتُه كلها.

المحظور (لا ينافي الخطاب) بالاجماع (قال الله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ ﴾[1] فيبقى الخطاب متوجهاً عليه، وذلك لأنه لما كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن شربه كان هو بالاقدام على الشرب مضيعاً لتلك القدرة، فبقي التكليف متوجهاً عليه في حق الإثم وإن لم يبق في حق الأداء، ولا يصح منه أداء العبادات كالصلاة والصوم ونحوهما، فإذا ثبت أن السكران مخاطب ثبت أن السكر (لا يبطل شيئاً من الأهلية)؛ لأن ثبوتها بالعقل والبلوغ، والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام (وتلزمه أحكام الشرع) كلها من صلاة وصوم وغيرهما (وتنفذ تصرفاته كلها) قولاً وفعلاً عند الحنفية كالطلاق والعتاق والبيع والشراء وغير ذلك وهو أحد قولي الشافعي رضي الله عنه، وفي قوله الآخر لا يصح وهو قول مالك رضي الله عنه واختاره أبو الحسن الكرخي من الحنفية وأبو جعفر الطحاوي ايضاً رحمهما الله، ونقل ذلك عن عثمان بن عفان رضي الله عنه[2].

حجـةُ الإمـام مـالـك:

احتج الإمام مالكٌ والشافعيُ رضي الله عنهُ في أحد قوليه على عدم صحةِ تصرفات السكران بأن غفلته فوق غفلة النائم، فإنَّ النائم ينتبهُ إذا نُبِّهَ

---

(١) سورة النساء آية/ ٤٣.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٧٥.

إلا الردة استحساناً ، والإقرارَ بالحدود الخالصةِ لله تعالى ، لأنَّ السكرانَ لا يكادُ يثبتُ على شيءٍ فأقيمَ السكرُ مُقامَ الرجوعِ ، فيعملُ فيما يحتملُ الرجوعَ.

والسكرانُ لا ينتبه ، ثم إنَّ طلاقَ النائم وعتاقه لا يقعُ فطلاقُ السكرانِ وعتاقُه أولى.

ثم إن المصنف رحمه الله استثنى من نفاذ تصرفات السكران الردة فقال (إلا الردة) فإنها لا تصح منه ، حتى لو تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امرأته (استحساناً) لعدم ركنه وهو القصد ، لا أن السكر جعل عذراً.

وذلك على خلاف القياس ، ففي القياس تبين منه امرأته؛ لأنه مخاطب كالصاحي ، وهو قول أبي يوسف رحمه الله ، أما الحدود فإنها تقام عليه ، والسكر غير مانع من صحة الإقرار بسببه لكنه لم يؤخذ به لاحتمال رجوعه عنه لذا قال المصنف رحمه الله (والاقرار ب) مباشرة أسباب (الحدود الخالصة لله تعالى) كحد الزنا ، وشرب الخمر ، والسرقة ، فإذا أقر بشيء من هذه الحدود لم يؤخذ به؛ لأنها تحتمل الرجوع ، فإن السكر دليل الرجوع (؛ لأن السكران لا يكاد يثبت على شيء فأقيم السكر مقام الرجوع فيحتمل فيما يحتمل الرجوع) بخلاف الاقرار بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف وغيرهما ، فإنهما من حقوق العباد فتلزمه لكن إنما يحد إذا صحا من سكره ، وحد السكر: اختلاط الكلام كما ذكرنا وزاد أبو حنيفة رضي الله عنه أن لا يعرف الأرض من السماء لوجوب الحد فقط.

المطلـب الثالـث

الهــزل

وأمَّا الهزْلُ: فتفسيرهُ اللعِبُ وهو أنْ يُرادَ بالشيءِ غيرُ ما وُضِعَ له.

المطلب الثالث

الَـهْــزلُ

(وأما الهزل: فتفسيره) لغة (اللعب و) تفسيره عقلاً أو شرعاً (هو أن يراد بالشيء غير ما وضع له)؛ وذلك لأن الكلام موضوع عقلاً لافادة معناه، حقيقة كان أو مجازاً، أما التصرف الشرعي فهو موضوع لافادة حكمه والهزل بمعزل عنهما قال عبد العزيز البخاري رحمه الله:[1] فإذا أريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم إفادة معناه أصلاً أريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم إفادته الحكم أصلاً فهو الهزل اهـ. قال صاحب التعريفات[2]: الهزل هو أن لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد اهـ.

ونقل عن الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله[3]: أن الهزل ما لا يراد به معنى اهـ.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٨١.

(٢) انظر تعريفات الجرجاني ص ٣٢٠.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري نقلاً عن أبي منصور الماتريدي ٤/ ٥٨١.

ولا يُنافي الرِضَا بالمبُاشَرةِ ، ولهذا يُكْفَرُ بالرِدَّةِ هازلاً لكنهُ يُنافي اختيارَ الحُكمِ والرِضا بهِ بمنزلةِ شرطِ الخيارِ في البيع .

الفرق بين المجاز والهزل :

يفرق بين المجاز والهزل بالفروق التالية . وهو أن الموضوع العقلي للكلام وهو إفادة المعنى في المجاز يكون مراداً وإن لم يكن الموضوع له اللغوي مراداً .

أما في الهزل فكلاهما ليس بمراد ، لذا فسره المصنف رحمه الله باللعب إذ اللعب مالا يفيد فائدة أصلاً ، وكذلك تفسير الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله للهزل بقوله : ما لا يراد به معنى ، في معنى واحد . وبهذا يتبين الفرق بين المجاز والهزل ، فالهزل إذن : كلام لا يقصد به ما صلح له الكلام بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز ، والمجاز ليس كذلك ، والهزل ضد الجد ، والمجاز ليس كذلك أيضاً .

أثر الهزل :

(ولا ينافي الرضا بالمباشرة) اي لا ينافي الهزل الرضا بمباشرة السبب واختيار المباشرة لنفسه بالتصرف ؛ لأن الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام .

(ولهذا يكفر بالردة هازلاً) لاستخفافه بالدين ، والاستخفاف بالدين كفر ، (لكنه ينافي اختيار الحكم) أي أن الهزل ينافي الاختيار بحكم ما هزل به (والرضا به) ضرورة ، فصار الهزل في منافاته الاختيار بحكم ما هزل به ، والرضا به (بمنزلة شرط الخيار في البيع) فإنه يعدم الرضا والاختيار في حق الحكم ؛ لأنَّ عمل الخيار في الحكم لا غير ، ولا يعدم الخيار الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب ؛ لأن قوله : بعت ،

فيؤثِّرُ فيما يحتَمِلُ النقضَ كالبيعِ والإجارةِ ،

واشتريت ، يوجد برضا العاقد واختياره ، فكذا الهزل يوجد الرضا والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم إلا أن أصل الهزل في البيع يفسد البيع وشرط الخيار لا يفسده.

شرط الهزل[١]:

وشرط ثبوت الهزل واعتباره في التصرفات ، أن يكون صريحاً مشروطاً باللسان ، وذلك كأن تقول: إني أبيع هذا الشيء هازلاً أو تصرف التصرف الفلاني هازلاً ، ولا يكتفي بدلالة الحال ، إلا أنه لا يشترط ذكره في نفس العقد بخلاف خيار الشرط.

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[٢]: وإذا كان ـ الهزل ـ كذلك لم يكن منافياً للأهلية ولا لوجوب شيء من الأحكام ولا عذراً في وضع الخطاب بحال ، لكنه لما كان أثره ما قلنا وجب النظر في الأحكام كيف تنقسم في حق الرضا والاختيار فيجب تخريجها على هذا الحد اهـ.

(فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والإجارة) ولا يؤثر فيما لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق ، أما الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والإجارة فهو على ثلاثة أوجه.

الوجه الأول: أن يهزلا بأصل البيع مثلاً.

الوجه الثاني: أن يهزلا بقدر العوض.

الوجه الثالث: أن يهزلا بجنسه.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٨٢.

(٢) انظر كشف أسرار البزدوي ٤/ ٥٨٢، ٥٨٣.

فإذا تَـواضَعا على الهزلِ بأصَـلِ البيع ينعقـدُ البيعُ فاسـداً غيـرَ موجبٍ للملكِ وإن اتصلَ بـه القبضُ كخيار المُتبـايعين إذا شرطا الخيـار لهما أبـداً ، فإذا نقـضَ أحدُهمـا انتقـضَ وإن اجـازاه جـاز ، لكـن عنـد أبي حنيفة رحمه الله يجبُ أن يكون مقدراً بالثلاثِ .

ولو تواضعا على البيع بألفي درهم ، أو على البيع بمائةِ دينارٍ على أنْ يكونَ الثمنُ ألفَ درهمٍ ، فالهزلُ باطِلٌ والتسميةُ صَحيحةٌ في الفصلين عند أبي حنيفة رضي الله عنهُ ، وقالا : يَـصِح

(فاذا تواضعا على الهزل بأصل البيع) بأن يقولا قبل العقد : إنا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع (ينعقد البيع فاسداً غير موجب للملك وإن اتصل به القبض) وذلك (كخيار المتبايعين إذا شرطا الخيار لهما ابدا) وهذا ما يسمى بالخيار المؤبد (فإذا نقض أحدهما انتقض) ؛ لأن لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما معاً (وإن أجازاه جاز ، لكن عند أبي حنيفة رحمه الله يجب أن يكون) شرط الخيار (مقدراً بالثلاث) أي بثلاثة ايام لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد ، حتى يتقرر الفساد بمضي المدة ، وعند الصاحبين يجوز الخيار مالم يتحقق النقض وهو اتفاقهما على الإعراض عن المواضعة .

(ولو تواضعا على البيع بألفي درهم ، أو على البيع بمائة دينار على أن يكون الثمن ألف درهم ، فالهزل باطل) سواء اتفقا على الإعراض ، أو اتفقا على البناء ويجب ألفان (والتسمية صحيحة في الفصلين عند أبي حنيفة رضي الله عنه) في إحدى الروايتين عنه وهي الأصح .

حجـة أبـي حنيفـة :

العمل بظاهر العقد :

(وقـالا) يعنـي أبـا يـوسـف ومحمـد رحمهمـا الله (يصـح

الأولِ ، وبمائـة دينارٍ في الفصلِ الثانـي ، لا مكانِ العملِ بالمواضعةِ في الثمن مع الجِّـدِ في أصل العقدِ في الفصل الأولِ دون الثاني .

وإنَّـا نقـول : إنهمـا جَـدَّا في أصلِ العقـدِ ، والعمـلُ بالمواضعـة في البـدل يَـجعلهُ

البيع بألف درهم في الفصل الأول) وهي رواية محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله في الإملاء عن أبي حنيفة رضي الله عنه .

حجـة الصـاحبيـن :

أنهما قصدا السمعة بذكر أحد الألفين فلا حاجة في تصحيح العقد إلى اعتبار تسميتهما الألف الثاني الذي هزلا به ، فكان ذكره والسكوت عنه سواء . (و) يصح البيع أيضاً (بمائة دينار في الفصل الثاني) بالاتفاق عملاً بالمسمى ، سواء اتفقا على الإعراض أو على البناء أو اختلفا استحساناً .

وجـه الاسـتحسان :

ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله (لا مكان العمل بالمواضعة في الثمن مع الجد في أصل العقد في الفصل الأول دون الثاني) وفي القياس البيع فاسد .

وجـه القيـاس :

أنهما قصدا الهزل بما سميا ، فيكون كما قصدا .

(وإنَّا نقول :) هذا وجه قول أبي حنيفة رضي الله عنه ، وهو الراجح عند المصنف رحمه الله كما سيأتي .

وجـه قـول أبـي حنيفـة :

(أنهما جدا في أصل العقد ، والعمل بالمواضعة في البدل يجعله

شرطاً فاسـداً في البيع فيفسدُ البيـعُ ، فكـان العملُ بالأصـلِ أولىٰ من العمل بالوصفِ عند تعارضِ المواضعتينِ فيهما .
وهذا بخلاف النكاح حيث يجبُ الأقلُ بالاجماعِ ، لأَنَّ

شرطاً فاسداً في البيع)؛ لأن أحد الألفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطاً لانعقاد البيع بالألف الآخر وهذا شرط فاسد يأباه عقد البيع (فيفسد) به عقد (البيع) كما إذا جمع بين حر وعبد في البيع وفصل الثمن ، وهو معنى قول المصنف رحمه الله: والعمل بالمواضعة في البدل يجعله شرطاً فاسداً أي يجعل البدل يعني قبول تمام البدل شرطاً فاسداً في العقد (فكان العمل بالأصل) اي العمل بأصل العقد عند أبي حنيفة رضي الله عنه (أولى) بالترجيح (من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين فيهما) أي في أصل العقد والبدل.

بيـان الأولـويـة:

أما بيان أولوية العمل بالأصل فتكون من جهتين.

الجهـة الأولـى:

أن اعتبار أصل العقد يوجب الصحة؛ لأنَّ المَتعاقدين جدا في أصل العقد ، وإنما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف.

الجهـة الثـانيـة:

أن الوصف تابع والأصل متبوع ، فكان الأصل أولى بالاعتبار من الوصف التابع ، لذا وجبت التسمية عند أبي حنيفة رضي الله عنه وهي الفان.

(وهذا) أي البيع (بخلاف النكاج حيث يجب الأقل بالاجماع؛ لأن

النكـاحَ لا يُفسده الشرطُ فأمكـنَ العملُ بالمواضعين ، ولو ذكـرا في النكاح الدنانيـرَ وغرضهما الدراهـم يجبُ مهـرُ المثـل ، لأنَّ النكـاح يصحُ بغيرِ تسميةٍ بخلاف البيع.

ولو هَزلا بأصلِ النكاح فالهزلُ باطلٌ والعقدُ لازمٌ ، وكذلك الطلاقُ ، والعتاقُ، والعفوُ عن القصاص، واليمينُ، والنذرُ، لقوله عليه الصلاة والسلام «ثلاثٌ جَدُّهُـنَّ جَـدٌّ

النكاح لا يفسده الشرط ، فأمكن العمل بالمواضعتين) وهما المواضعة بالجد في أصل العقد ، والمواضعة بالهزل في صفته أي في قدر المهر (ولو ذكرا في النكاح الدنانير وغرضهما الدراهم يجب مهر المثل) بالاجماع ايضاً (؛ لأن النكاح يصح بغير تسمية) فصار ما هزلا به كأنه لم يكن وصار كأنه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها (بخلاف البيع)؛ لأنه لا يصح إلا بتسمية الثمن ، والنكاح يصح بلا تسمية كما قلنا.
(ولو هزلا بأصل النكاح) فالهزل باطل والعقد لازم.

صـورتـه:

أن يقول لامرأة: إني أريد أن أتزوجك بألف تزوجاً باطلاً وهازلاً ، ووافقتـه المـرأة ووليهـا علـى ذلـك ، وحضـر الشهـود هـذه المقـالـة ، وتزوجها ، (فالهزل باطل والعقد لازم) قضاء وأما ديانة فبما سميا من المهر بكل حال ، وإنما كان الهزل باطلاً ، لأن الهزل إنما يؤثر فيما يحتمل الفسخ بعد التمام ، والنكاح غير محتمل للفسخ ، ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل.

(وكذلك الطلاق، والعتاق، والعفو عن القصاص، واليمين، والنذر) كله صحيح والهزل باطل (لقوله عليه الصلاة والسلام[1] «ثلاث جدهن جد

---

(١) أخرجـه الترمـذي برقـم/ ١١٨٤ ، وأبـو داود بـرقـم/ ٢١٩٤ ، وابـن مـاجـه=

وهزلهنَّ جَـدٌّ ، النكـاحُ والطـلاقُ ، واليمينُ»، لأنَّ الهازل مختارٌ للسبب راضٍ به دون حُكمِهِ وحكمُ هذه الاسباب لا يحتملُ الردَّ والتراخيَ ، ألا ترى أنه لا يحتملُ خيار الشرطِ .

وأما ما يكونُ المالُ فيه مقصوداً مثلُ الخُلْعِ، والعتقِ على مالٍ، والصلحِ عن دمِ العمدِ ، فقد ذكر في كتابَ الاكراه في الخُلْع أنَّ الطلاقَ واقعٌ والمالَ لازمٌ ،

وهزلهن جد ، النكاح والطلاق ، واليمين») و(لأن الهازل مختار للسبب راضٍ به دون حكمه ، وحكم هذه الأسباب لا يحتمل الرد) بالإقالة والفسخ (و) لا (التراخي) بخيار الشرط ، وبالتعليق بسائر الشروط ، لأنَّ التعليق يؤخر السبب بحكمه إلى حين وجود الشرط (ألا ترى أنه لا يحتمل خيار الشرط)؛ لأن خيار الشرط لا يدخل في هذه الأشياء بل يبطل .

(وأما ما يكون المال فيه مقصوداً مثل الخلع ، والعتق على مال ، والصلح عن دم العمد ، فقد ذكر في كتاب الإكراه في الخلع أن الطلاق واقع والمال لازم) .

صـورة المـسألـة :

رجل طلق امرأته على مال على وجه الهزل ، وقد تواضعا قبل ذلك أنه هازل وقع الطلاق ووجب المال؛ وذلك لأن المال يجب في هذه الأشياء بطريق التبعية لا بطريق القصد ، قال صدر الشريعة رحمه الله في كتابه التوضيح[1] : اعلم أن المال في الخلع والعتق على مال ، والصلح عن دم

= برقم/ ٢٠٣٩ .

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ١٩٠ .

وهذا عند أبي يوسفَ ومحمدٍ رحمهما الله ، لأنَّ الخلعَ لا يحتملُ خيارَ الشرطِ عندهما ، وسواءُ هَزَلا بأصلِهِ أو بقدْرِ البَدلِ ، أو بِجنسهِ يجبُ المسمىٰ عندهما ، وصار كالذي لا يحتملُ الفسخَ تبعاً .
أما عند أبي حنيفة رضي الله عنه ، فإن الطَّلاقَ يتوقفُ على اختيارها بكل حالٍ ، لأنّه بمنزلةِ خيارِ الشرطِ ، وقد نصَّ عن أبي حنيفة رضي الله عنه في خيارِ الشرط ،

العمد يجب عندهما بطريق التبعية ، والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص ، والهزل لا يؤثر في هذه الأمور فيثبت ثم يجب المال ضمناً لا قصداً فلا يؤثر الهزل في وجوب المال اهـ.

(وهذا عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله؛ لأنَّ الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما ، وسواء هزلا بأصله) أي بأصل التصرف ، أو بأصل الخلع بأن طلق امرأته على مال ، أو خالعها بطريق الهزل.

(أو) هزلا (بقدر البدل) بأن سميا الفين وقد تواضعا على أن يكون البدل ألفاً (أو) هزلا (بجنسه) بأن خالعها على دنانير مسماة وقد تواضعا على أن يكون البدل في الحقيقة كذا درهماً (يجب المسمى عندهما ، وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعاً) وعند أبي حنيفة رضي الله عنه يتوقف على مشيئتها وهذا فيما إذا شرط في الخلع الخيار لها كما سيأتي.

(أما عند أبي حنيفة رضي الله عنه: فإن الطلاق يتوقف على اختيارها) أي اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد وإسقاطها الهزل فيتوقف الطلاق (على كل حال) سواء كان الهزل بأصله أو بقدر البدل ، أو بجنسه بعد أن يتفقا على البناء (؛ لأنه) اي لأن الهزل (بمنزلة خيار الشرط) ، وقد نص الإمام الرباني محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله في كتابه الجامع الصغير (عن أبي حنيفة رضي الله عنه في خيار الشرط) في

مِنْ جَانِبِهَا لأنَّ الطلاقَ لا يقعُ ولا يجبُ إلا إن شاءت المرأةُ ، يقعُ الطلاقُ ويجبُ المالُ فكذلك ههنا لكنَّه غيرُ مقدَّرٍ بالثلاثِ ، وكذلك هذا في نظائره.

ثمَ إنما يجبُ العملُ بالمواضعةِ فيما يُؤثِّر فيه الهَزْلُ

الخلع (من جانبها) أي من جانب المرأة ، فذكر في الجامع أن رجلاً لو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثاً على ألف درهم على أنك بالخيار ثلاثة أيام فقالت: قبلت ، إن ردت الطلاق في الثلاثة بطل الطلاق وإن اختارت الطلاق في الأيام الثلاثة ولم ترد حتى مضت المدة فكما قال المصنف رحمه الله (يقع الطلاق ويجب المال) على الزوج (فكذلك ههنا ، لكنه) أي لكن خيار الشرط في جوازه (غير مقدر بالثلاث) في الخلع وأمثاله عند أبي حنيفة رضي الله عنه حتى لو اشترطا الخيار أكثر من ثلاث جاز بخلاف البيع؛ لأن الشرط في باب الخلع على وفاق القياس ، إذا الطلاق من الاسقاطات ، وتعليقها بالشروط جائز مطلقاً ، فلا يجب التقدير بمدة ، أما الشرط في البيع فعلى خلاف القياس؛ لأنه من الاثبات ، فتعليقها بالشروط غير جائز ، لكنه ثبت فيه بالنص مقدراً بالثلاث على خلاف القياس ، فيجب اعتبار هذه المدة ويبطل اشتراط الخيار فيما رواء الثلاث عملاً بالقياس.

(وكذلك هذا) اي مثل ثبوت الحكم في الخلع والتفريع عليه ثبوت الحكم (في نظائره) كالاعتاق على مال ، والصلح عن دم العمد فالكل سواء في الحكم.

(ثم إنما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل) كالبيع والإجارة المحتملان للنقض ، وما كان المال فيه مقصوداً على أصل أبي حنيفة

إذا اتفَقَا على البِنَاءِ أما إذا اتفقا علىٰ أنه لم يحضرهما شيءٌ ، أو اختلفا ، حُمل على الجَدِّ وجُعل القولُ قولَ مَن يدَّعيهِ عند أبي حنيفة رضي الله عنه خِلافاً لهما وأما الاقرارُ : فالهزلُ يُبطلهُ سواءٌ كان الاقرارُ بما يحتملُ الفسخَ أولا يحتملهُ ، لأن الهزلَ يدلُّ على عدمِ المخبرِ به .

وكذلك تسليمُ الشفيعِ بعدَ الطَّلب والاِشْهادِ يُبطلُه

رضي الله عنه (إذا اتفقا على البناء) اي على بناء التصرف على المواضعة (أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء ، أو اختلفا) في البناء والإعراض (حمل على الجد ، وجعل القول قول من يدعيه) أي قول من يدعي الجد ، والاعراض وهذا فيما إذا اختلفا في الاعراض والبناء كما قلنا ، فيصح العقد (عند أبي حنيفة رضي الله عنه) عملاً بالعقد ، وهو أولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل بالعقد ، وجعل المتأخر وهو العقد ناسخاً للمتقدم وهو المواضعة (خلافاً لهما) أي خلافاً لأبي يوسف ومحمد رحمهما الله ، فإن عندهما العمل بالمواضعة أولى ، والقول قول من يدعي البناء في صورة الاختلاف والعقد فاسد فيما إذا لم يحضرهما شيء .

(وأما الاقرار : فالهزل يبطله) ، لأنَّ الاقرار خبر ، والخبر يحتمل الصدق والكذب ، والمخبر عنه إذا كان باطلاً فبالاخبار به لا يصير حقاً ، وههنا قد يثبت كون المخبر عنه كذباً بالمواضعة السابقة فلا يصير حقاً بالاقرار (سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ) كالبيع والإجارة (أو لا يحتمله) كالطلاق والعتاق وسواء كان إخباراً شرعاً أو لغة (لأن الهزل يدل على عدم المخبر به) لذا كان باطلاً .

(وكذلك) أي وكالاقرار (تسليم الشفيع بعد الطلب والاشهاد يبطله

الهَزْلُ ، لأنَّه من جنسٍ ما يَبطُلُ بخيارِ الشرطِ ، وكذلك إبراءُ العزيمِ .

الهزل) اعلم أن طلب الشفعة على ثلاثة أوجه :

الـوجـه الأول :

طلب المواثبة ، وهو أن يطلبها كما علم بالبيع ، حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعته .

الـوجـه الثـانـي :

طلب التقرير والاشهاد ، وهو أن ينهض بعد الطلب ، ويشهد على البائع ، أو على المشتري أو عند العقار على طلبه الشفعة .

الـوجـه الثـالث :

طلب الخصومة والتمليك ، وهو أن يقوم بالأخذ والتمليك ، فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم (؛ لأنه من جنس ما يبطل بخيار الشرط) حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والتقرير على أنه بالخيار ثلاثة أيام بطل التسليم وتكون الشفعة باقية؛ لأنها استبقاء أحد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم ، وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم (وكذلك) أي وكتسليم الشفعة (إبراء الغريم) يبطل إبراء الغريم هازلاً كما يبطل الابراء بشرط الخيار ، لأن في إبراء الغريم معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط[1] ، فلو قال : ابرأتك على أني بالخيار لا يسقط الدين؛ لأن في الابراء معنى التمليك كما ذكرنا وهذا المعنى

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٩٠ .

أما الكافرُ إذا تكلَّم بكلمةِ الإسلامِ وتبرأَ عن دِينهِ هازلاً يَجبُ أن يُحكَمَ بإيمانِهِ كالمُكرَهِ ، لأنَّه بمنزلةِ إنشاءٍ لا يحتملُ الردَّ والتراخيَ .

مشارإليه بقوله تعالى ﴿وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[1] ولهذا يرتد بالرد ، ويؤثر فيه الهزل كخيار الشرط فيمنعه من الثبوت .

و(أما الكافر إذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلاً يجب أن يحكم بإيمانه) في أحكام الدنيا؛ وذلك لأنه قد باشر أحد ركني الإيمان وهو الاقرار باللسان بالرضا ، والاقرار يعد هو الأصل في أحكام الدنيا فيجب الحكم بإيمانه ترجيحاً لجانب الإيمان (كالمكره) على الإسلام: يحكم بإسلامه بناءً على وجود الركنين مع أنه غير راضٍ بالتكلم بكلمة الإسلام ، فكان الحكم باسلامه ترجيحاً لجانب الإيمان؛ لأن الأصل في الإنسان هو التصديق والاعتقاد ، وإنما حكم بذلك (لأنه) أي الإيمان (بمنزلة إنشاء) كلام لا يحتمل الرد (و) لا (التراخي) فكان كالطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل بخلاف الاعتقادات فالهزل بالردة كفر؛ لأنه استخفاف بالدين ، والاستخفاف بالدين من أمارات تبدل الاعتقاد قال تعالى حكاية ﴿إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾[2] فيكون مرتداً بعين لا بما هزل به والله أعلم .

* * *

---

(١) سورة البقرة آية/ ٢٨٠ .

(٢) سورة التوبة آية/ ٦٥ .

المطلب الرابع
السَفَه

وأما السَّفَهُ:

المطلب الرابع
السَّفَه

(وأما السفه):

السفه في اللغة هو الخفة والتحرك ، يقال سفهت الرياح الثوب إذا استخفته وحركته ، وفي الشريعة هو عبارة عن خفة تعرض للإنسان من الفرح والغضب فتحمله على العمل بخلاف طور العقل وموجب الشرع اهـ[١] .

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[٢] : السفه هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل اهـ.

وقيل السفه: هو تصرف يصدر عن العاقل قصداً لا على نهج العقلاء ، وقيل السفه: هو السرف والتبذير.

ثم إن السفه عند الإطلاق يشمل ارتكاب المحظورات حقيقة لغوية

---

(١) انظر تعريفات الجرجاني ص١٥٨ .

(٢) انظر كشف أسرار البزدوي ٤/ ٦٠١ نقلاً عن الصاحبين.

ويشمل أيضاً ما تكلم عليه الفقهاء حقيقة عرفية ، إلا أن المقصود به ههنا ما تعلقت به الأحكام الشرعية من منعه المال ووجوب الحجر عليه؛ لأن السفيه يبدد ماله ويتلفه على خلاف مقتضى العقل والشرع ، ولهذا فسره بعض العلماء بقوله: إنه السرف والتبذير كما سبق.

ولا أقصد بهذا قطع المناسبة بين المعنى اللغوي والشرعي للسفه ، فإن المناسبة ثابتة بينهما ، فالسفه في اللغة هو الخفة والحركة كما ذكرنا ومنه زمام سفيه أي خفيف ، وفي اصطلاح الفقهاء هو السرف والتبذير ، وكلا المعنيين ينبىء عن الخفة وهي القدر المشترك بينهما ، ولكني أردت أن أبين منزلة الاصطلاح اللغوي والشرعي من حيث العموم والخصوص ، فإن الاصطلاحات الشرعية تنزل منزلة الخصوص من الاصطلاحات اللغوية العامة بناء على أن الاصطلاحات الشرعية تنعطف على الألفاظ اللغوية على وفق الإنباء عن العرب فكان السفه شريعة إسراف وتبذير بما تعلقت به الأحكام الشرعية فحسب من منع وحجر بخصوصه لا مطلقاً.

أحكـام السفـه:

(فـ) السفه (لا يخل بالأهلية) لوجود القدرة بكمالها ظاهراً وباطناً أما ظاهراً فلسلامة الأسباب والأعضاء وبقاء القوى الغريزية على حالها ، وأما باطناً فلبقاء نور العقل إلا أن السفيه يكابر عقله في عمله غير المشروع ، فيبقى أهلاً لتحمل أمانة الله تعالى وهي العقل ، فيخاطب بالأداء في الدنيا ، ويجازى على تركه أو تقصيره للأداء في الآخرة ، وإذا كان السفه كذلك فلا يمنع من أن يكون أهلاً لتحمل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الأولى.

(ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع) لعدم سقوط الخطاب عن السفيه

ولا يوجبُ الحَجْرَ عند أبي حنيفةَ رضي الله عنه.

بحال سواء منع منه المال أو لم يمنع، وسواء حجر عليه أو لم يحجر عن التصرفات؛ وذلك لأنه حر مخاطب وبالحرية تثبت المالكية والكرامة، والحجر ينافيها، فلا يجوز إبطال هذه النعمة لصيانة المال (و) بناءً عليه (لا يوجب الحجر عند أبي حنيفة رضي الله عنه) سواء كانت التصرفات تحتمل الفسخ كالبيع والإجارة، أو لا تحتمل كالطلاق والعتاق خلافاً لأبي يوسف ومحمد رحمهما الله، فإنهما قالا[1]: يجوز الحجر عليه بسبب السفه عن التصرفات المحتملة للفسخ، قال تعالى: ﴿فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ﴾[2] نص على إثبات الولاية على السفيه، وذلك لا يتصور إلا بعد الحجر عليه؛ ولأن السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظراً له كالصبي بل أولى، وكان هذا الحجر بطريق النظر واجباً حقاً للمسلمين، فإن ضرر السفيه يعود إلى الكافة؛ لأنه إن أفنى ماله بالسفه والتبذير صار وبالاً على الناس، والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالإجماع كالمفتي الماجن والطبيب الجاهل، وكان هذا الحجر واجباً أيضاً حقاً لدينه لا لسفهه لأنه وإن كان عاصياً لسفهه فهو مستحق النظر باعتبار أصل دينه، فإنه بالنظر إلى أصل دينه يُصلى عليه إن مات، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[3]: وكذا كل فاسق حقاً لإسلامه، والدليل عليه: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنهما شرعا بطريق النظر للمأمور والمنهي حقاً لدينه وللمسلمين اهـ.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٦٠٥.
(٢) سورة البقرة آية/ ٢٨٢/ .
(٣) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٦٠٨.

وكذا عند غيره فيما لا يُبطلهُ الهزلُ ، لأنَّه مكابرةُ العقلِ بغَلَبةِ الهوىٰ فلم يَكُنْ شيئاً للنظرِ ، ومنعُ المالِ عن السَّفيهِ المبذِّرِ في أولِ البلوغِ يَثبتُ بالنّصِ إما عقوبةً عليهِ.

(وكذا عند غيره) كأبي يوسف ومحمد رحمهما الله (فيما لا يبطله الهزل) أي فيما لا يحتمل الفسخ كالطلاق العتاق كما مر (؛ لأنه مكابرة العقل بغلبة الهوى فلم يكن شيئاً للنظر ، ومنعُ المال عن السفيه المبذر في أول البلوغ يثبت بالنص) وهو قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ﴾[1] أي لا تُؤتوا المبذرين أموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي ، ولقد انعقد الإجماع على منع ماله ، يعني إذا بلغ الصبي سفيهاً يمنع عنه ماله للآية ، ثم علق الإيتاء بإيناس رشد منكر قال تعالى: ﴿ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾[2] فأقام الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه السبب الظاهر للرشد وهو أن يبلغ سن الجد ، فقال يدفع إليه المال بعد خمس وعشرين سنة أونِسَ منه الرشد أو لم يُؤنس ، فحينئذ يسقط المنع ، وتمسك أبو يوسف ومحمد رحمهما الله بظاهر الآية فقالا: لا يدفع إليه المال ما لم يُؤنس منه الرشد.

ثم بعد الإجماع على منع مال من بلغ سفيهاً اختلفوا في حجر من صار سفيهاً بعد البلوغ ، فجوزه أبو يوسف ومحمد رحمهما الله ولم يُجوِّزه أبو حنيفة رضي الله عنه للنص كما مر ، (إما عقوبة عليه) أي ليس بطريق النظر ، فإن سببه جناية وهو مكابرة للعقل وإثبات الهوى ، وهو سبب صالح للعقوبة ، فكان الحكم المتعلق به وهو المنع من المال جزاءً على

---

(١) سورة النساء آية/ ٥/ .

(٢) سورة النساء آية/ ٦/ .

أو غيرَ معقولِ المعنىٰ فلا يحتملُ المُقايَسَةَ.

العقوبة لكن لا يمكن تعديته إلى الحجر وهو منع نفاذ التصرفات القولية بطريق الإلحاق؛ لأن القياس لا يجري في العقوبات؛ لأنه دليل فيه شبهة، والحدود والعقوبات تدرأ بالشبهات.

(أو غير معقول المعنى فلا يحتمل المقايسة) أي: ولئن سلمنا أن النص معقول المعنى وأنه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة لا نسلم جواز قياس الحجر على المنع أيضاً؛ لعدم المساواة بينهما فإن منع المال إبطال نعمة زائدة عليه وهي اليد، وإلحاقه بالفقراء، وإثبات الحجر إبطال نعمة أصلية، وهي الأهلية والولاية، وجواز إلحاق ضرر يسير به في منع نعمة زائدة لتوفير النظر عليه لا يستدل به على جواز إلحاق الضرر العظيم به بتفويت النعمة الأصلية وإلحاقه بالبهائم لمعنى النظر إليه[1].

قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[2] في بطلان القياس هنا:
لأن اليد للآدمي نعمة زائدة، واللسان والأهلية نعمة أصلية فيبطل القياس لإبطال أعلى النعمتين باعتبار أدناهما اهـ.

* * *

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٦٠٨.
(٢) انظر كشف أسرار البزدوي ٤/ ٦٠٧ و٦٠٨.

المطلـب الخامـس

الخطـأ

وأما الخَطَأُ فهو نَوعٌ.

المطلب الخامس

الـخَطَـأُ

الخطأ هو ما ليس للإنسان فيه قصد[1].

وقيل: الخطأ أمر يصدر عن الإنسان بغير قصد بسبب ترك السبب عند مباشرة أمر مقصود سواه.

وقيل: الخطأ يذكر ويُراد به ضد الصواب، ومنه يُسمى الذنب خطيئة.

وقيل الخطأ أن يكون عامداً إلى الفعل لا إلى المفعول.

وقيل: الخطأ هو أن يفعل فعلاً من غير أن يقصده قصداً تاما كما إذا رمى صيداً فأصاب إنساناً فإنه قصد الفعل وهو الرمي لكن لم يقصد به المفعول وهو الإنسان فوجد قصد غير تام[2].

أحكـام الخطـأ:

(وأما الخطأ فهو نوع) من الأنواع التي جعلت عذراً وفيه خلاف إليك

---

(١) انظر تعريفات الجرجاني ص١٣٤.

(٢) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ١٩٥.

جُعِلَ عذُراً صالحاً لسقوط حقِ اللهِ تعالىٰ إذا حَصَلَ عن اجتهادٍ شبهةً في العقوبةِ،

بيانه . اختلف في جواز المؤاخذة على الخطأ على مذهبين :

المـذهب الأول :

ذهب المعتزلة إلى عدم جواز المُؤاخذة بالخطأ في الحكمة .

حجـة المعتزلـة :

أنَّ الخاطىء غير قاصد إلى الخطأ ، والجناية لا تتحقق بدون القصد ، ولو جازت المُؤاخذة عليه لكان جوراً .

المـذهب الثـانـي :

ذهب أهل السنة والجماعة إلى جواز المُؤاخذة عليه .

حجـة أهل السنة والجماعـة :

قوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾[1] فلو لم تجز المُؤاخذة عليه لم يكن للدعاء فائدة ، لكن تُركت المُؤاخذة عليه استجابة لطلب النبي ﷺ ودعائه ، فهو على الرغم من جواز المُؤاخذة عليه باعتبار أنه لا يخلو من تقصير لِتركه التثبت (جعل عذراً صالحاً لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد) أي فيما لو اجتهد في القبلة ثم بان خطؤه بعد ما صلَّى صحت صلاته من غير إثم ، ولو أخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا يأثم ، وله أجرٌ واحدٌ .

وإنما جعل عذراً فيما لو اجتهد فأخطأ (شبهةً في العقوبة) دارئةً للحد فلو وطىء غير امرأته على ظن أنها امرأته ورضيت لا يأثم إثم الزنا؛ لأن

---

(١) سورة البقرة آية /٢٨٦/ .

حتى قيل: إنَّ الخاطيءَ لا يأثمُ، فلا يُؤاخَذُ بحدٍ ولا قِصاصٍ، لكنَّه لا ينفكُ عن ضربِ تقصيرٍ يَصْلُحُ سَبباً للجَزَاءِ القاصِر وهو الكفارة.
وصَحَّ طلاقُه عندنا،

العقوبات تدرأ بالشبهات، وخطؤه صار شبهة دارئة للحد فلا يحد حد الزنا (حتى قيل: إن الخاطيء لا يأثم، فلا يُؤاخذ بحد ولا قصاص) فلو رمى إنساناً فقتله على ظنه أنه صيد فإذا هو آدمي لا يأثم إثم القتل العمد ولو أنه يأثم إثم تارك التثبت، ولا يقتصُّ منه؛ لأن القصاص عقوبة كاملة فلا تجب على المعذور، (لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير) وهو ترك التثبت كما ذكرنا فهو بأصل الفعل مباح، وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة (يصلح سبباً للجزاء القاصر وهو الكفارة) قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وذلك لأنه جزاء قاصر فيستدعي سبباً متردداً بين الحظر والإباحة، والخطأ كذلك اهـ.

(وصح طلاقه عندنا) اختلف العلماء في صحة طلاق الخاطيء على مذهبين إليك بيانهما.

المـذهب الأول:

ذهب الحنفية إلى أن طلاق الخاطيء في الكلام بأن كان على خلاف قصده وارادته صحيح وذلك بأن يقول لامرأته مثلاً: أنت طالق ويريد اسقني مثلاً.

وجـه قـول الحنفيـة:

أنَّ القصد أمر باطن لا يوقف عليه، فأقيم السبب الظاهر وهو العقل

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٦٢٧.

والبلوغ في الدلالة على القصد وتعلق الحكم به ، والشيء إنما يقوم مقام غيره بشرطين:

أحدهما: أنه يصلح دليلاً عليه.

الثاني: أن يكون في الوقوف على الأصل حرج لخفائه فينتقل الحكم عند وجودهما إلى الدليل مقام المدلول تيسيراً كما في السفر مع المشقة وكما في الخلوة الصحيحة مع الأجنبية ، وكما في البلوغ مقام دوام العقل.

المذهب الثاني:

وذهب الشافعية إلى عدم صحة الطلاق إن كان خاطئاً.

حجة الشافعية:

أنَّ الطلاق يقع بالكلام ، والكلام إنما يصح إذا صدر عن قصد صحيح وههنا ليس كذلك ، فكان طلاقه كطلاق النائم فلا يقع.

(و) كذلك (يجب أن ينعقد بيعه) كما صح طلاقه ، فلو أراد أن يقول سبحان الله ، وجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا ، وقال الآخر قبلت وصدقه على الخطأ ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] لا رواية فيه عن أصحابنا ، ولكنه يجب أن ينعقد انعقاد بيع المكره اهـ.

أي (ويكون بيعه) فاسداً (كبيع المكرَه) ، لعدم الرضا حقيقة.

وجه الانعقاد: إقامة البلوغ مقام القصد ، ووجود أصل الاختيار.

وجه الفساد: فوات الرضا في البيع لعدم القصد حقيقة ، فينعقد ولا ينفذ.

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٦٢٩.

المطلب السادس

السفر

وأما السَّفَرُ فهوَ من أسبابِ التَّخفيفِ ،

المطلب السادس

السَّفَرُ

السفر في اللغة: قطع المسافة ، وشرعاً[1] هو الخروج عن قصد مسيرة ثلاثة أيام ولياليها فما فوقها بسير الإبل ومشي الأقدام اهـ.

قال صدر الشريعة رحمه الله في التوضيح[2]: السفر هو خروج مديد لا ينافي الأهلية ولا شيئاً من الأحكام اهـ.

أحكام السفر:

(وأما) أحكام (السفر) فتثبت بالخروج ، ثبت ذلك بالسنة المشهورة وهي ما روي عن رسول الله ﷺ وأصحابه أنهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران ، والقياس أن لا يثبت القصر إلا بعد مضي مدة السفر؛ لأن حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بالحديث المشهور (فهو) أي السفر (من أسباب التخفيف)؛ لأنه من أسباب المشقة ولذلك

---

(١) انظر تعريفات الجرجاني ص/ ١٥٧.

(٢) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ١٩٣.

يُـؤثـر في قَصرِ ذواتِ الأربعِ .

جعل نفسه سبباً للرخص ، وأقيم السفر مقام المشقة ؛ لأنه غالباً ما يكون مصحوباً بالمشقة على ما عرف .

أما أثره في حق قصر الصلاة الرباعية فمختلف فيه على مذهبين وإليك بيان ذلك :

المـذهب الأول :

ذهب الحنفية إلى أن السفر (يؤثر في قصر ذوات الأربع) حتى لم يبق الإكمال مشروعاً أصلاً ، لأنه رخصة إسقاط ، يدل عليه قول السيدة عائشة رضي الله عنها : «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، فأقرت في السفر وزيدت في الحضر» فكان القصر أصلاً والإكمال زيادة، والأصل لا يحتمل المزيد إلا بنص، وقال مقاتل رحمه الله[1] : كان النبي عليه الصلاة والسلام يصلي بمكة ركعتين بالغداة ، وركعتين بالعشاء فلما عرج به إلى السماء أُمر بالصلوات الخمس ، فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم أربع اهـ.

ولقد سماها النبي ﷺ صدقة حيث قال[2] : «إنها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة الله» والصدقة فيما لا يحتمل التمليك إسقاط لا ترفيه ، وبناءً عليه صار ظهر المسافر وفجره سواء .

المـذهب الثـانـي :

ذهب الشافعية إلى أن قصر الصلاة في السفر رخصة ترفيه ، وقد رخص للمسافر أن يصلي ركعتين إن شاء حتى لو لم يشأ القصر لم يجزه إلا الأربع وبهذا لا يكون الإكمال مشروعاً عندهم .

---

(١) كذا عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٦١٥ نقلاً عن التيسير .

(٢) أخرجه مسلم برقم/ ٦٨٦ ، والترمذي برقم/ ٣٠٣٤ ، وأبو داود برقم/ ١١١٩ .

وفي تَـأخيـر الصَّـوم ، لكنَّـه لما كـانَ من الأمـورِ المختـارةِ لم يَـكُن موجِباً ضرورةً لازمَـةً قيل : إنه إذا أصبحَ صائماً وهو مُسافـرٌ أو مقيمٌ فسافرَ لا يُـباحُ له الفطرُ . بخلافِ المريضِ ، ولو أفطرَ كان قيامُ السَّفَرِ المبيحِ شبهـةً في إيجابِ الكفارةِ ،

(و) أما أثره (في تأخير الصوم) فإن السفر يؤثر في تأخير وجوب أداء الصوم إلى إدراك عدة من أيام أخر دون إسقاطه بالنص وهو قوله تعالى : ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾[1] بخلاف شطر الصلاة (لكنه) أي السفر (لما كان من الأمور المختارة) التي يتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه (لم يكن موجباً) للإفطار (ضرورة لازمة)؛ لأن المسافر قادر من غير أن يلحقه ضرر في بدنه بخلاف المريض ولما كان السفر من الأمور المختارة كما ذكرنا (قيل : إنه إذا أصبح صائماً وهو مسافر ، أو مقيم فسافر ، لا يُباح له الفطر) أما بالنسبة للمسألة الأولى فلعدم الضرورة الداعية إليه ، وتقرر الوجوب بالشروع ، وأما بالنسبة للمسألة الثانية فلأن أداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقاً لله تعالى ، وإنشاء السفر باختياره ، فلا يسقط به ما تقدر وجوبه عليه .

(بخلاف المريض) إذا تكلف الصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له أن يفطر حلَّ له ذلك؛ لأن المرض يوجب مشقة لازمة ، ولا يمكن دفع المرض عن نفسه؛ لأنه أمر سماوي فيؤثر في إباحة الإفطار (ولو أفطر) أي المسافر حال السفر (كان قيام السفر المبيح شبهة في إيجاب الكفارة) فلم تلزمه الكفارة عند الحنفية .

---

(١) سورة البقرة آية/ ١٨٤ .

ولو أفطرَ ثم سافرَ لا تسقطُ عنه الكفارةُ بخلاف ما إذا مرضَ ، لما قلنا .

وذهب الشافعية إلى لزومها اعتباراً لآخر النهار بأوله ، فإنه لو وجد هذا السبب في أول النهار يُباح له الفطر ، فإذا وجد في آخره يصير شبهة[1] .

(ولو أفطر) أي المقيم العازم على الصوم (ثم سافر) أي بعد الفطر (لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما إذا مرض) مرضاً مبيحاً للإفطار حيث تسقط به الكفارة عنه (لما قلنا) إنَّ السفر من الأمور المختارة فلا يصير شبهة في سقوط حكم يقدر عليه شرعاً حقاً لله تعالى؛ لأنه يصير كأنه إسقاط باختياره ، وأما المرض فأمر سماوي لا اختيار له فيه .

* * *

---

(١) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري نقلاً عن المبسوط ص/ ٣٤٤ .

المطلب السابع
الإكـــراه

المطلب الســابــع
الإكـــراه

الإكراه[1] «هو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد والإلزام والإجبار على ما يكره الإنسان طبعاً أو شرعاً ، فيقدم على عدم الرضا ليرفع ما هو أضر». قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[2] : الإكراه : «هو اسم لفعل يفعله الإنسان لغيره فيبتغي به رضاه ، أو يفسد به اختياره» اهـ.

وقال السعد التفتازاني رحمه الله[3]: الإكراه : «هو حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ، ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه» اهـ.

المعـانـي المعتبـرة فـي الإكـراه:

ويعتبر في الإكراه عدة معانٍ إليك بيانها :

المعنـى الأول: معنى في المكرِه ، والمعتبر فيه ، تمكنه من إيقاع ما هدد به ، فإذا لم يكن متمكناً من ذلك فإكراهه هذيان.

المعنـى الثـانـي: معنى في المكرَه ، والمعتبر فيه أن يصير خائفاً على

---

(١) انظر تعريفات الجرجاني ص/ ٥٠ .

(٢) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري ص/ ٣٤٥ نقلاً عن السرخسي .

(٣) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ٢/ ١٩٦ .

وأما الاكراهُ فنوعـان: كاملٌ يُـفسدُ الاختيارَ ويُـوجبُ الالجاءَ وقاصرٌ يَعْدِمُ الرِّضا ولا يُوجبُ الالجاءَ ، والاكراهُ بجملتهِ لا يُنافي الأهليةَ ،

نفسه من المكره في إيقاع ما هدد به عاجلاً.

المعنـى الثـالث: معنى فيما أكره به ، والمعتبر فيه أن يكون متلفاً نفساً أو مزمناً مرضاً أو متلفاً عضواً أو موجباً عما ينعدم به الرضا باعتباره.

المعنـى الـرابـع: معنى فيما أكره عليه ، والمعتبر فيه أن يكون المكرَه ممتنعاً منه قبل الإكراه إما لحقه ، أو لحق إنسانٍ آخر ، أو لحق الشرع ، وباختلاف هذه الأحوال يختلف الحكم ، وبناءً عليه ينبغي أن يكون تعريف الإكراه مايلي:

«هو حمل الغير على أمر ممتنع عنه ، ويصير الغير خائفاً به فائت الرضا بالمباشرة مع وجوب الإلجاء».

أنـواع الإكـراه:

(وأما الإكراه فنوعان:)

النـوع الأول:

إكراه (كامل) فهو (يفسد الاختيار ويوجب الإلجاء) وذلك بأن يجعله مستنداً إلى اختيار المكرِه ومبنياً عليه وإن لم ينعدم أصلاً.

(و) النـوع الثـانـي:

إكراه (قاصر) فهو (يعدم الرضا ولا يوجب الإلجاء) وذلك كالإكراه بالحبس والضرب بالسوط.

أحكـام الإكـراه:

(والإكراه بجملتيه) أي بنوعيه (لا يُنافي الأهلية) بنوعيها سواء كانت أهليه وجوب أو أهلية أداء؛ لأن الأهلية تثبت بالذمة والعقل والبلوغ ،

ولا يُوجبُ وضعَ الخطابِ بحالٍ ، لأنَّ المكرَه مبتلىٰ والابتلاءُ يُحقِّق الخطابَ ، ألا يُرى أنَّه مترددٌ بينَ فرضٍ. وحَظرٍ واباحَةٍ ورخصةٍ ، ويَأثَمُ فيهِ مرةً ،

والإكراه لا يخل بشيء منها (و) الإكراه أيضاً (لا يُوجب وضع الخطاب) فلا يسقط الخطاب عن المكره (بحال) سواء كان ملجئاً أو لم يكن (؛ لأن المكرَه مبتلى) بما أكره عليه (والابتلاء يحقق الخطاب) بمعنى أنه لا يثبت بدون الخطاب (ألا يرى أنه متردد بين فرض) كما لو أكره على أكل الميتة وشرب الخمر بما يوجب الإلجاء كالقتل ، فإنه يفترض عليه الإقدام على ما أكره عليه ، حتى لو صبر ولم يأكل الميتة ولم يشرب الخمر إلى أن قتل يُعاقب عليه ، لثبوت الإباحة في حقه بقوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾[1].

(و) كذلك الإكراه متردد بين (حظر) كما في الإكراه على الزنا ، وقتل النفس المعصومة بغير حق ، (و) متردد أيضاً بين (إباحة) كما في إكراه الصائم على إفساد الصوم في شهر رمضان ، فإنه يُباح له الإفطار (و) متردد أيضاً بين (رخصة) كما في الإكراه على الكفر؛ فإنه يرخص له إجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان قلبه بالإيمان.

قال تعالى: ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾[2] في قصة عمار بن ياسر رضي الله عنه.

(ويأثم فيه مرة) أي يأثم بالامتناع على ما أكره عليه كما في الإكراه على الفطر للمسافر ، وكما في الإكراه على أكل الميتة وشرب الخمر ،

---

(١) سورة الأنعام آية/ ١١٩/ .

(٢) سورة النحل آية/ ١٠٦/ .

ويؤجَرُ أخرىٰ ولا رخصةَ في القتلِ والجرحِ والزنا بعذرِ الاكراهِ أصلاً.
ولا حَظرَ مع الكامل منه كما في الميتَـةِ والخمرِ والخِنْزيـرِ ،

فإذا امتنع وصبر عنهما حتى قتل كان آثماً.

(ويؤجر فيه أخرى) كما في الإكراه على الكفر ، فإن الصبر عنه عزيمة (ولا رخصة في القتل) سواء كان ملجئاً أو لم يكن ، فليس للمكرَه أن يتلف نفس غيره لصيانة نفسه ، وإن كان الغير عبداً له؛ لأن الغير مثله في استحقاق الصيانة ، فصار الإكراه في حكم العدم لتعارض الحرمتين (و) كذلك (الجرح) فلو قيل له لتقطعن يد فلان أو لنقتلنك ، لا يحل له قطع يد الغير ، ولو فعل كان آثماً؛ لأن الطرف بالنسبة إلى غيره له من الحرمة ما لنفسه فيتحقق التعارض ، فلا تثبت الرخصة ، وصار الإكراه في حكم العدم.

(و) كذلك (الزنا) فلا تثبت الرخصة في حق المكره (بعذر الإكراه أصلاً)؛ لأن فيه فساد الفراش ، وضياع النسل ، وذلك بمنزلة القتل للولد لانقطاع الزاني عن إيجاب النفقة عليه وعجز المرأة عن الإنفاق فيهلك الولد ضرورة ، وصار الإكراه في حكم العدم لتعارض الحرمتين أيضاً فلا يثبت الترخص بالإكراه الذي ذكر.

(ولا حَظرَ مع الكامل منه) أي الإكراه الملجىء (كما في) أكل (الميتة) وشرب (الخمر) وأكل (الخنزير)؛ لأن حرمة هذه الأشياء لم تثبت بالنص إلا عند الاختيار قال تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[1] والاستثناء من الحظر إباحة ، فبقيت هذه الأشياء المذكورة حالة

---

(١) سورة الأنعام آية/ ١١٩/ .

الضرورة على الإباحة المطلقة ، وكان الممتنع من تناولها حالة الضرورة مضيعاً آثماً إن كان عالماً بسقوط الحرمة ، وإن لم يعلم بسقوطها يرجى أن لا يكون آثماً؛ لأنه قصد إقامة حق الشرع في التحرز عن ارتكاب المحرم في زعمه ، فيعذر بالجهل لخفاء دليل انكشاف الحرمة عند الضرورة كما لو عدم وصول الخطاب إليه[1].

(ورخص في إجراء كلمة الكفر) مع بقاء الحرمة في الإكره؛ وذلك لأن التوحيد واجب على العباد إلى الأبد ، إلا أن في إجراء كلمة الكفر فوات التوحيد صورة لا معنى؛ لأنه معتقد وحدانية الله في القلب وهذا هو الأصل ، والإقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الإيمان وما بعدها يعدُّ دواماً على ذلك الإقرار السابق ، وفي إجراء كلمة الكفر على اللسان يفوت ذلك الدوام ، وذلك لا يوجب خللاً في أصل الإيمان لبقاء الطمأنينة ، ولكن لما كان الإجراء كفراً صورة كان حراماً؛ لأن الكفر حرام صورة ومعنى ، ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى ، فاجتمع ههنا حقان ، حق العبد في النفس ، وحق الله تعالى في الإيمان ، ولو استوى الحقان لترجح حق العبد على حق الله تعالى لشدة حاجة العبد وغنى الله تعالى ، فكيف لا يترجح حقه ههنا؛ لأنه يفوت في الصورة والمعنى ، وحق الله تعالى لم يفت ، ولهذا رخص له الإقدام على إجراء كلمة الكفر مع كونه حراماً ، وإذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لإعزاز دين الله تعالى وكان شهيداً قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2] ، وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى اهـ.

---

(١) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري ص/ ٣٤٦.
(٢) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري ص/ ٣٤٧.

وافسادِ الصلاةِ ، والصيامِ .
واتلافِ مالِ الغيرِ ،

(و) كذا الحكم في (إفساد الصلاة) فلو أكره بما فيه إلجاء على إفساد الصلاة أو على تركها كان له ذلك؛ لأن حقه في نفسه يفوت أصلاً ، وحق صاحب الشرع يفوت إلى خلف ، فإن صبر ولم يفعل ما أكره عليه حتى قتل كان مأجوراً لتمسكه بالعزيمة؛ لأن حق الله تعالى وهي الصلاة لم تسقط عنه بالإكراه.

(و) كذا الحكم في إفساد (الصيام) فلو أكره بما فيه إلجاء على إفساد الصيام وهو صحيح مقيم كان له أن يترخص بما أكره عليه، لأن حقه في نفسه يفوت أصلاً وحق صاحب الشرع يفوت إلى خلف ، فإن صبر حتى قتل كان مأجوراً لتمسكه بالعزيمة؛ لأن الصوم في حقه عزيمة قال تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[1] والفطر له رخصة عند الضرورة ، فإن أخذ بالرخصة فهو في سعة من ذلك ، وإن تمسك بالعزيمة فهو أفضل بخلاف من أكره على إفساد الصوم وهو مسافر فأبى أن يفطر حتى قتل كان آثماً؛ لأن الله عز وجل أباح له الفطر بقوله تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾[2] فعند خوف الهلاك صارت أيام رمضان في حقه كأيام شعبان في حق غيره فيكون آثماً بالامتناع.

(و) كذا الحكم في (إتلاف مال الغير) فلو أكره بما فيه إلجاء على إتلافه كان له ذلك؛ لأن حرمة النفس فوق حرمة المال فصح أن يجعل المال وقاية للنفس ، لكن لو صبر حتى قتل كان مأجوراً لبذل نفسه عن دفع

---

(١) سورة البقرة آية / ١٨٥/ .
(٢) سورة البقرة آية/ ١٨٤/ .

أو الجنايةِ على الاحرامِ ، وتمكين المرأةِ من الزنا في الاكراهِ الكاملِ . وإنَّما فـارقَ فعلَها فعلَهُ في الرُّخصةِ ، لأنَّ نسْبَـةَ الولدِ لا تنقطعُ عنها فلمْ يَـكُنْ في معنـى القتـل بخلافِ الرجُـلِ ، ولهـذا أوجبَ الاكـراهُ القاصرُ شبهــةً في دَرْءِ الحـدِّ عنها دونَ الرجُـلِ ، فَـثَبتَ بهذهِ الجملة

الظلم عن مال الغير لاحترامه ، فصار شهيداً.

(أو الجناية على الإحرام) أي لو أن محرماً قيل له لنقتلنك أو لتقتلن هذا الصيد فقتله ، لا شيء على الذي أمره؛ لأنه حلال ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] : فلو باشر قتل الصيد بيده لم يلزمه شيء ، فكذا إذا أكرَه غيره ولا شيء على المأمور في القياس أيضاً؛ لأنه صار آلة للمكرِه بإلجاء تام ، فينعدم الفعل في جانبه ، وفي الاستحسان تجب الكفارة على الجاني دون الآمر؛ لأنه لو لم تجب عليه كان تأثير الإكراه في الاهدار ، وقد ذكرنا أن لا تأثير للإكراه في الإهدار اهـ.

(و) كذا الحكم في (تمكين المراة من الزنا في الإكراه الكامل) أي فيما إذا أكرهت على الزنا بالقتل أو القطع ، رخص لها في ذلك حتى سقط الحد والإثم عنها ، ولو صبرت حتى قتلت كانت مأجورة (وإنما فارق فعلها فعله في الرخصة) حيث رخص لها في التمكن من الزنا بالإكراه الكامل ولم يرخص للرجل في الزنا أصلاً (؛ لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل) فإن النسب ينقطع عنه فتحقق معنى الإهلاك في فعله فلم يرخص له في الزنا (ولهذا أوجب الإكراه القاصر) وهو الإكراه بالحبس أو بالقيد (شبهة في درء الحدِّ عنها دون الرجل ، فثبت بهذه الجملة) وهي أن الإكراه لا يُنافي الأهلية ولا يُوجب

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٦٥٣.

أنَّ الإكراهَ لا يصلُحُ لإبطالِ حكمِ شيءٍ من الأقوالِ والأفعالِ جملةً إلا بدليلٍ غيرِه على مثالِ فعلِ الطائعِ وإنما يظهرُ أثـرُ الكُرْهِ إذا تكامَـلَ في تبديـلِ النِّسبَـةِ ، وأثرهُ إذا قَصُرَ في تفويتِ الرضـا ، فيفسدُ بالاكـراه ما يحتملُ الفسخَ ويتوقفُ على الرضا مثلُ البيع والاجارةِ ،

سقوط الخطاب ، ولا يُنافي الاختيار ، ثبت (أن الإكراه لا يصلح لإبطال حكم شيء من الأقوال) كالطلاق والعتاق والبيع ونحوها ، (و) كذلك (الأفعـال) كـالقتـل ، وإتـلاف مـال الغيـر ، وإفسـاد الصـلاة والصـوم ونحوها ، لا يصلح لإبطال حكمها (جملة إلا بدليل غيره) فيتغير الحكم حينئذ بدليل غيره بعد ما صح الفعل في نفسه (على مثال فعل الطائع) أي يتغير فعل الطائع بدليل يلحق به يوجب تغيير موجبه فإن موجب قوله «أنت طالق» أو «أنت حر» وهو وقوع الطلاق أو العتاق يثبت عقيب التكلم به إلا إذا لحق به مغيّر من تعليق أو استثناء ، فكذا يثبت موجب أقوال المكره وأفعاله إلا عند وجود المغيّر ، لأنها صادرة عن عقل وأهلية خطاب واختيار كأفعال الطائع وأقواله[1].

(وإنما يظهر أثر الكره إذا تكامل) بأن كان ملجئاً (في تبديل النسبة) بأن يصير الفعل منسوباً إلى المكره ، (و) يظهر (أثره) أيضاً (إذا قصر) بأن لم يكن ملجئاً كالإكراه بالحبس أو القيد (في تفويت الرضا) لا في تبديل النسبة (فيفسد بالإكراه ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل البيع والإجارة) فينعقد بصفة الفساد لفوات الرضا ، فلو أجاز التصرف بعد زوال الإكراه صريحاً أو دلالة صح؛ لأن رضاه قد تم ، وزال المعنى المفسد بالإجارة.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٦٣٤ .

ولا تصحُ الأقاريرُ كلُّهَا ، لأنَّ صحتها تعتمدُ المخبَرِ به ، وقد قامت دلالةُ عدمِهِ.

وإذا اتصلَ الاكـراهُ بقبولِ المالِ في الخُلع ، فإنَّ الطلاقَ يقـعُ والمالُ لا يجبُ ، لأنَّ الاكراهَ يَـعْدِمُ الرضا بالسببِ والحكمِ جميعاً ، والمالُ ينعدمُ عند عدم الرضا ، فكأن المالَ لم يُوجد ، فوقع بغيرِ مالٍ ، كطلاقِ الصغيرةِ على مـالٍ بخلاف الهزلِ ، لأنَّـه يمنـعُ الرضـا بالحكـمِ دون السببِ ، فكانَ كشرطِ الخيارِ على ما مر.

(ولا تصح الأقارير كلها لأن صحتها تعتمد المخبر به) فلو أكره بقتل أو إتلاف عضو ، أو حبس أو قيد على أن يقر ببيع أو إجارة أو طلاق أو عتاق أو دين في ذمته لإنسان ، أو إبراء عن دين ، أو غير ذلك كان الإقرار باطلاً ؛ لأنه ملجأ إلى الإقرار محمول عليه ، والإقرار خبر يحتمل الصدق والكذب ، وإنما يوجب الحق باعتبار ترجح جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به ، وذلك يفوت بالإلجاء ؛ لأن قيام السيف دليل على أن إقراره هذا لا يصلح للدلالة على المخبر به ؛ لأنه يتكلم به دفعاً للسيف عن نفسه ، وهو معنى قول المصنف رحمه الله (وقد قامت دلالة عدمه).

(وإذا اتصل الإكراه بقبول المال في الخلع ، فإن الطلاق يقع والمال لا يجب) سواء كان الإكراه ملجئاً كالقتل أو غير ملجيء كالحبس (؛ لأن الإكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعاً ، والمال ينعدم عند عدم الرضا ، فكأنَّ المال لم يوجد ، فوقع بغير مال) لكن وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول ، وبالإكراه لا ينعدم القبول فلهذا وقع الطلاق (كطلاق الصغيرة على مال) يتوقف الطلاق على قبولها ، فإذا قبلت يقع الطلاق ولا يجب المال ، (بخلاف الهزل؛ لأنه يمنع الرضا بالحكم دون السبب ، فكان كشرط الخيار على ما مر) والمعنى أنه لما

وإذا اتصلَ الاكراهُ الكاملُ بما يَصلُحُ أن يكونَ الفاعلُ فيه آلةً لغيرِهِ مثل اتلافِ النفس والمالِ يُنسب الفعلُ إلى المكرِهِ ويلزمُهُ حكمهُ ،

دخل شرط الخيار على الحكم دون السبب وجد الاختيار والرضا بالسبب دون الحكم ، فيتوقف الحكم وهو وجوب المال ووقوع الطلاق على وجود الاختيار والرضا به ، فأما الإكراه فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وإنما يعدم الرضا بالحكم، فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ، ولعدم الرضا لا يجب المال ، فكأن المال لم يذكر أصلاً قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[١]: هذا هو الفرق لأبي حنيفة رضي الله عنه بين الإكراه والهزل في الخلع اهـ.

(وإذا تصل الإكراه الكامل) أي الملجىء (بما يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره ، مثل إتلاف النفس والمال ينسب الفعل إلى المكره ويلزمه حكمه) أي يلزمه حكم هذا الفعل.

صورته:

أكره إنساناً على قتل إنسان آخر ، ومع المكره ما يوجب جرح المقتول بأن قال: اقتله بالسيف[٢] أو لأقتلنك ، فقتله به وجب القَوَد على المكره بالإجماع[٣] اعلم أن نقل الإجماع في هذه المسألة غير دقيق؛ لأنه ذكر في «الأسرار»[٤] للقاضي أبي زيد الدبوسي و«المبسوط» للسرخسي أن عند

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٦٤٤.

(٢) وإنما شرط القتل بالسيف؛ لأنه لو أكرهه على القتل بعصا أو بحجر كان بمنزلة القتل بالمثقل ولا قصاص فيه عند أبي حنيفة رحمه الله.

(٣) انظر نقل الإجماع في كتاب التحقيق لعبد العزيز البخاري ص٣٤٩.

(٤) انظر اختلاف الحنفية في هذه المسألة في كتاب عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٦٤٧ نقلاً عن الأسرار والمبسوط.

لأنَّ الاكراهَ الكاملَ يُفسدُ الاختيارَ ، والفاسدُ في معارضةِ الصحيح كالعدمِ ، فصارَ المكرَه بمنزلةِ عديم الاختيارِ ، فيصيرُ آلةً للمكرِهِ فيما يحتملُ ذلك .

أما فيما لا يَحتملُ ذلك لا يستقيمُ نسبتهُ إلى المكرِهِ فلا تقع المعارضةُ في استحقاقِ الحُكْمِ فبقي منسوباً إلى الاختيارِ الفاسدِ ، وذلك مثل الأكلِ ، والوطىءِ ،

أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله يجب القود على المكره وعند أبي يوسف رحمه الله لا يجب القود على أحد بل تجب الدية على المكره في ماله في ثلاث سنين ، وعند زفر رحمه الله يجب القود على المكرَه دون المكرِه ، لأنه قتله لإحياء نفسه عمداً فيلزمه القود ، وبهذا يثبت اختلاف الحنفية في هذه المسألة فلا إجماع فيها.

قال: (لأن الإكراه الكامل يفسد الاختيار ، والفاسد في معارضة الصحيح كالعدم) لترجح الصحيح على الفاسد (فصار المكرَه بمنزلة عديم الاختيار فيصير آلة للمكرِه) أي بمنزلة السيف والعصا (فيما يحتمل ذلك) أي فيما يحتمل نسبته إلى المكرِه لا إلى الآلة.

(أما فيما لا يحتمل ذلك لا يستقيم نسبته إلى المكرِه فلا تقع المعارضة في استحقاق الحكم)؛ لأن الاختيار الصحيح لم يعارض الفاسد هنا (فبقي منسوباً إلى الاختيار الفاسد ، وذلك مثل الأكل) أي فيما إذا أكره على الأكل وهو صائم يفسد صومه ، ولا يفسد صوم المكرِه؛ لأن المكرَه لا يصلح آلة للمكرِه في نفس الأكل.

(و) مثل (الوطيء) أي فيما إذا أكره على الزنا لا يجب الحد ، ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكرِه؛ لأن منفعة الوطيء حصلت له.

والأقوالِ كلِّها ، فإنه لا يتصورُ أن يأكل الإنسانُ بفمِ غيرِهِ أو يتكلمَ بلسانِ غيرِهِ.

وكذلكَ إنْ كانَ نفسُ الفعل بما يُتصور أن يكونَ الفاعلُ فيه آلةً لغيره إلا أن يكون المحلِ غيرَ الذي يُلاقيه الإتلافُ صورةً ، وكأنَّ ذلكَ يتبدلُ بأنْ يُجعل آلةً مثلَ اكراهِ المحرمِ على قتلِ الصيدِ ، إنَّ ذلكَ يَـقتصرُ على

(و) كذلك (الأقوال كلها) كالطلاق والعتاق وجميع التصرفات الشرعية كالبيع والإجارة والهبة وغيرها، فاقتصرت الأقوال بأحكامها على المتكلم ، ولا يجعل كأن المكرِه طلق امرأة المكرَه مثلاً أو أعتق عبده؛ لأن المكرَه لا يصلح أن يكون آلة للمكرِه ههنا، فاقتصر ذلك على المتكلم كما ذكر (فإنه لا يتصور أن يأكل الإنسان بفم غيره أو يتكلم بلسان غيره) فلا يتصور أن ينظر إلى المتكلم بلسان الغير وإنما ينظر إلى المقصود بالكلام وإلى الحكم ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ، ومتى لم يكن في وسعه لم يجعل غيره آلة له اهـ.

(وكذلك) أي مثل ما لا يصلح أن يكون المكرَه فيه آلة (إن كان نفس الفعل بما يتصور أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره إلا أن يكون المحل) أي محل الإكراه أو محل الجناية ، (غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة ، وكأن ذلك) أي محل الإكراه أو محل الجناية (يتبدل بأن يجعل) أي المكرَه (آلة ، مثل إكراه المحرِم على قتل الصيد ، إن ذلك) أي القتل (يقتصر على

---

(١) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري ص/ ٣٥٠.

الفَاعِلِ وَذَلِكَ لأنَّ المكرِه إنمـا حمله على أن يجنـيَ على احرامِ نفسهِ وهو في ذلك لا يَـصلحُ آلـةً لغيره ، ولو جُعل آلـةً لغيرهِ لتبـدَّلَ محـلُ الجنايـةِ فيصيرُ محلَ الجنايـةِ احرامُ المكـرِه ، وفيه خـلافُ المـكرَه وبطلانُ الاكراهِ وعـودٌ إلى المحلِ الأولِ .

ولهذا قلنا : إنَّ المكـرَه على القتل يأثـمُ ، لأنَّـه من حيثُ يوجبُ

الفاعل) أي في حق الإثم والجزاء استحساناً ، وفي القياس: لا شيء عليه ولا على الآمر إن كان حلالاً .

وجـه الاسـتحـسان:

إن قتل الصيد منه جناية على إحرامه ، وهو بالجناية على إحرام نفسه لا يصلح أن يكون آلة لغيره فيقتصر عليه كما ذكره المصنف رحمه الله .

وجـه القيـاس:

أنَّ الآمر لو باشر قتل الصيد بنفسه لم يلزمه شيء؛ لأنه حلال ، وكذا إذا أكره غيره عليه ، وأما المأمور فلأنه صار آلة للمكره بالإلجاء التام فينعدم الفعل في جانبه كما في قتل المسلم ، ثم إن المصنف رحمه الله قد علل للحكم الصادر عن طريق الاستحسان بقوله .

(وذلك لأن المكره إنما حمله على أن يجني على إحرام نفسه ، وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لغيره لتبدَّل محل الجناية ، فيصير محل الجناية إحرام المكرِه ، وفيه خلاف المكرَه وبطلان الإكراه وعود الأمر إلى المحل الأول) وهو إحرام المكرَه .

(ولهذا) أي ولان محل الجناية إذا تبدل بالنسبة يقتصر الفعل على الفاعل (قلنا: إن المكرَه على القتل يأثم) أثم القتل وإن كان اتصل بما لا يصلح الفاعل فيه آلة لغيره (؛ لأنه) أي لأن القتل (من حيث يوجب

المأثمَ جنايةٌ ، وهو في ذلك لا يَصلُحَ آلةً لغيرهِ ، ولو جُعلَ آلةً لتبدلَ محلُ الجنايةِ .

وكذلك قلنا في المكرَه على البيعِ والتسَّليم : إنَّ تسليمهَ يَقتصرُ عليه ، لأنَّ التسَّليمَ تصرفٌ في بيع نفسهِ بالإتمامِ ، وهو في ذلكَ لا يَصلُحُ آلةً لغيـرهِ ، ولو جُعلَ آلـةً لتبـدَّلَ ذاتُ الفعلِ ، لأنَّـه حينئـذٍ يصيرُ غصبـاً محضاً ،

المأثم جناية) على دين القاتل (وهو) أي القاتل (في ذلك) أي في الإثم (لا يصلح آلة لغيره) إذ لا يمكنه أن يكتسب الإثم على غيره ، (ولو جعل) أي الفاعل (آلة لتبدل محل الجناية)؛ لأنها حينئذ تكون واقعة على دين المكرَه وإن لم يأمره بذلك ، فيعود الأمر إلى المحل الأول كما في المسألة الأولى قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] : فصار المكره فاعلاً في حق الحكم وهو وجوب القصاص ، والدية ، والكفارة وحرمان الإرث بنسبة الفعل إليه بجعل المكرَه آلة له لعدم لزوم تبديل محل الجناية ، وصار المكره فاعلاً في حق الإثم لتعذر النسبة إلى المكره بلزوم تبدل المحل .

(وكذلك) أي وكما قلنا إنَّ القتل يقتصر على المباشر في حق الإثم (قلنا في المكرَه على البيع والتسليم) أي فيما إذا باع مكرهاً وسلم مكرهاً ، ملكه المشتري ملكاً فاسداً لفوات شرطه وهو الرضا ، قلنا (إن تسليمه يقتصر عليه) أي على البائع (؛ لأن التسليم تصرف في بيع نفسه بالإتمام) أي من حيث إنه إتمام للعقد (وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ، ولو جعل آلة لتبدل ذات الفعل؛ لأنه حينئذ يصير غصباً محضاً) حتى لا ينفذ إعتاق المشتري مثلاً ، أو تسليماً محضاً ، حتى لا يكون للبائع

---

(١) انظر التحقيق لعبد العزيز البخاري ص/ ٣٥١.

وقد نسبناهُ إلى المكِره من حيثُ هو غصبٌ وإذا ثبتَ أنَّه أمرٌ حكميٌ صرنا إليهِ ، استقام ذلك فيما يُعقلُ ولا يُحسُّ.

فقلنا: إنَّ المكرَه على الاعتاقِ بما فيه الجاءٌ هو المُتكلم ، ومعنى الاتلاف منقولٌ إلى الذي أكرههُ ، لأنَّه منفصلٌ عنه في الجملةِ محتملٌ للنقلِ بأصلِهِ ،

الرجوع على المكره بالضمان (وقد نسبناه إلى المكره من حيث هو غضب)؛ لأنه لا يصلح آلة له فيه فيرجع بالضمان عليه.

(وإذا ثبت أنه) أي انتقال الفعل ونسبته من المكرَه إلى المكرِه (أمر حكمي صرنا إليه) أي في إتلاف النفس والمال ، و(استقام ذلك) الانتقال (فيما يُعقل) وجوده من المكره (ولا يُحسُّ) أي لا يوجد منه حساً ، إذ لو تصور وجوده منه حساً كانت النسبة حقيقية لا حكمية.

(فقلنا: إن المكره على الاعتاق بما فيه إلجاء هو المتكلم) حتى كان الولاء له؛ لأن التكلم بالاعتاق لا يعقل ولا يتصور من المكره؛ لأنه ليس بمالك للعبد، والاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن أن ينسب إليه بأن يجعل المكره آلة له فيه [1]، (ومعنى الإتلاف) أي من هذا الاعتاق لمالية العبد معنى (منقول إلى الذي أكرهه)؛ لأنه يتصور منه الإتلاف حساً كما لو قتله ، فيمكن نسبته إليه بجعل المكرَه آلة له فيه (لأنه) أي الإتلاف (منفصل عنه) أي منفصل عن الإعتاق في الجملة لتحققه بالقتل بلا إعتاق (محتمل للنقل بأصله) إلى المكرَه على المكرِه بقيمة العبد موسراً كان المكرِه أو معسراً؛ لأن ضمان الإتلاف لا يختلف بالإيسار والإعسار ،

---

(١) كذا ذكره عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٦٥٧.

وهذا عندنا .

وقال الشافعيُ رحمه الله : تصرفاتُ المكرَه قولاً تكونُ لَغواً إذا كانَ الاكراهُ بغير حقٍ ، لأنَّ صحةَ القولِ بالقصدِ والاختيارِ ليكونَ ترجمةً عما في الضميرِ فيبطلُ عندَ عدمِهِ، والاكراهُ بالحبسِ مثلُ الاكراهِ بالقتلِ عندهُ.

وإذا وقعَ الاكراهُ على الفعل ، فإذا تمَّ الاكراهُ بطلَ حكمُ الفعلِ عن الفاعلِ ، وتمامُـهُ بأن يُجعلَ عذراً يُبيح له الفعلَ ،

(وهذا) أي الإشارة إلى ما ذكر من تفصيل أحكام الإكراه (عندنا) أي مذهبنا نحن الحنفية.

(وقال الشافعي رحمه الله : تصرفات المكرَه قولاً) مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها (تكون لغواً إذا كان الإكراه بغير حق) احتراز عن الإكراه بحق ، فتصح تصرفاته ، وذلك كما لو أكره الحربي على الإسلام ، يصح إسلامه؛ لأنه إكراه بحق بخلاف الذمي إذا أكره على الإسلام لايصح؛ لأنه إكراه باطل. (؛ لأن صحة القول بالقصد والاختيار) عنده (ليكون ترجمة عما في الضمير فيبطل عند عدمه) أي عند عدم القصد والاختيار (والإكراه بالحبس) أي الإكراه القاصر (مثل الإكراه بالقتل) أي مثل الإكراه الكامل (عنده) أي عند الإمام الشافعي رضي الله عنه وإنما كان ذلك دفعاً للضرر؛ لأن الإكراه بالحبس يعدم الرضا ، وبطلان القول والفعل عن المكرِه في الإكراه بالقتل لتحقيق عصمة حقوق المكره عليه كيلا تفوت حقوقه بدون رضاه وبدون اختياره ، وتحقيق العصمة ههنا في دفع الضرر عن المكره عند عدم الرضا بزوال حقه ، فيجب إلحاق الإكراه بالقتل دفعاً للضرر.

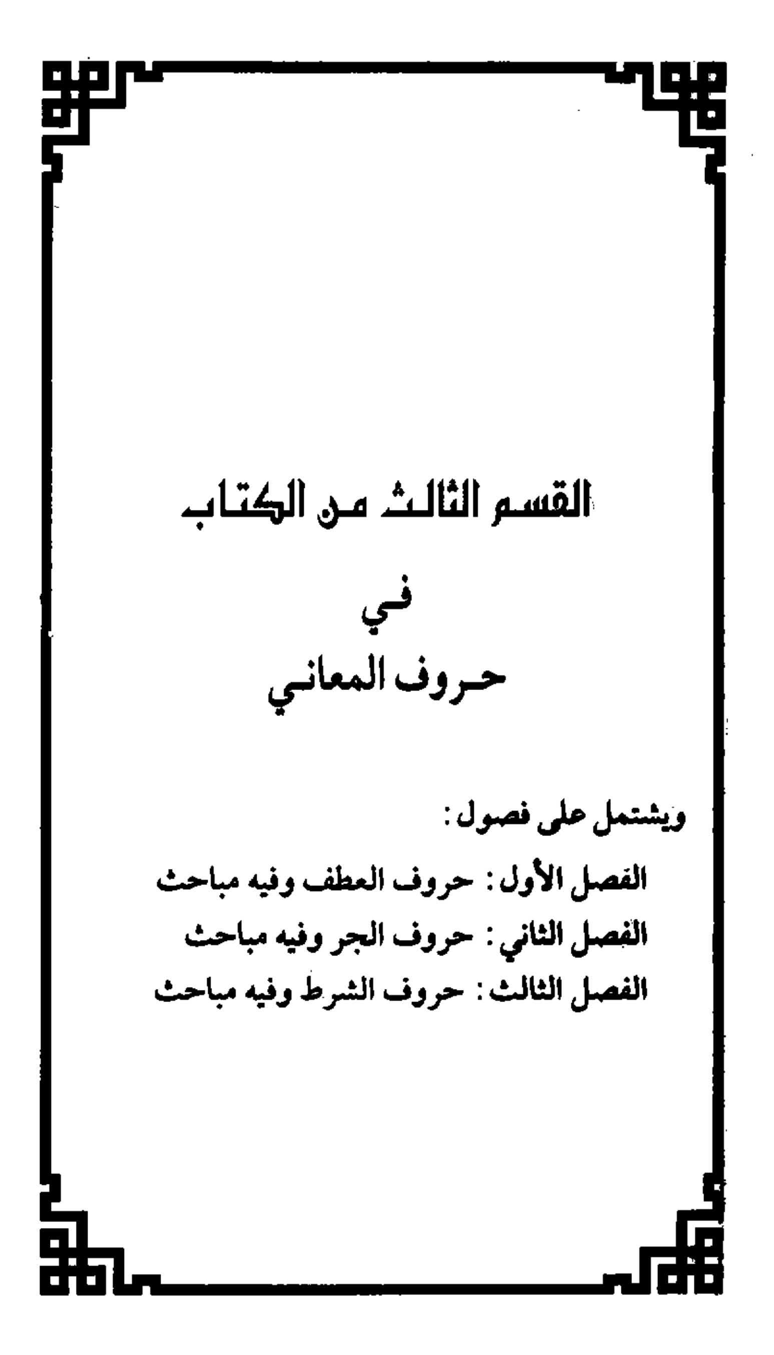
(وإذا وقع الإكراه على الفعل ، فإذا تمَّ الإكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل ، وتمامه بأن يجعل عذراً يبيح له الفعل) شرعاً كالإكراه بالقتل أو

فَإِنْ أَمْكَنَ أن يُنسبَ إلى المكره نُسِبَ إليه وإلا فيبطلُ أصلاً، وَقَدْ ذَكرنا نحن أنَّ الإكراهَ لا يَعدمُ الاختيارَ لكنَّه ينبغي فيه الرضا ، أو يفسُدُ به الاختيارُ إلى آخرِ ما قررنا والذي يقع به ختم الكتاب.

الحبس الدائم على إتلاف مال الغير ، أو شرب الخمر ، أو الإفطار في نهار رمضان ، أو إجراء كلمة الكفر (فإن أمكن أن ينسب إلى المكرِه نُسب إليه) كالإكراه على إتلاف مال الغير يجب الضمان على المكرِه؛ لأن الفاعل يصلح آلة للإتلاف فينسب الفعل إليه ، ويجب الضمان عليه (وإلا فيبطل أصلاً ، وقد ذكرنا نحن) الحنفية (أن الإكراه لا يعدم الاختيار لكنه ينبغي فيه الرضا) سواء كان ملجئاً أو غير ملجىء (أو يفسُدُ به الاختيار) يعني إذا كان ملجئاً ، ولما لم يوجب الإكراه إلا فوات الرضا أو فساد الاختيار ، ولم يوجب إعدام الاختيار لا يكون له أثر في إهدار التصرف قولاً ولا فعلاً ، فوجب ترتيب الأحكام على فوات الرضا أو فساد الاختيار لا على عدم الاختيار (إلى آخر ما قررنا والذي يقع به ختم الكتاب). والحمد لله أولاً وآخراً.

انتهى القسم الثاني في الأحكام المشروعة ومتعلقاتها
ويليه القسم الثالث في حروف المعاني

* * *



القسم الثالث من الكتاب
في
حروف المعاني

ويشتمل على فصول:

الفصل الأول: حروف العطف وفيه مباحث

الفصل الثاني: حروف الجر وفيه مباحث

الفصل الثالث: حروف الشرط وفيه مباحث

القسم الثالث

حروف المعاني

حُرُوفُ المعَانِي :

فشطرٌ من مسائلِ الفقهِ مبنيٌّ عليها .

القسم الثالث

(حروف المعاني) وهي التي تدل على معنى (فشطر من مسائل الفقه مبني عليها) .

اعلم أن المصنف رحمه الله أخرَّ هذا القسم إلى آخر الكتاب؛ لأنه من قسم النحو لا من الفقه الصرف إلا أنه لما تعلق به بعض الأحكام الشرعية أورده في كتابه هذا تتميماً للفائدة الفقهية ، ولو لم ينبني على حروف المعاني مسائل فقهية لكان وضعها في هذا الكتاب عاريّة؛ لأنها ليست من مسائله في الأصل .

وقد ذكر الإمام الشاطبي رحمه الله في كتابه الموافقات في الجزء الأول منه مايلي «كل مسألة لا ينبني عليها فروع فقهية فوضعها في أصول الفقه عاريّة» اهـ وإن هذا القسم غزير في معناه عزيز في مبناه ، لاحتوائه على لطائف النحو ودقائق الفقه ، وقد سبر علماء الشريعة وأرباب اللغة والأدب أغوار هذه الحروف وتمكنوا من استخراج الدرر الكامنة في بحور معناها وإليك بيان ذلك .

واكثَرُها وقوعاً حروفُ العطفِ ، والأصلُ فيهِ الواو.

أقسام الحروف:

تنقسم الحروف إلى قسمين: حروف المباني ، وحروف المعاني.

القسم الأول:

حروف المباني وهي حروف التهجي أي التعدد ، مأخوذة من هجى الحروف إذا عددها.

القسم الثاني:

حروف المعاني وسميت بذلك؛ لدلالتها على معنى يتميز به من غيره ، فإن الباء مثلاً في قوله تعالى ﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ﴾[1] تعدُّ من حروف المعاني؛ لدلالتها على معنى الإلصاق ، بخلاف الباء في بكر فإنها لا تدل على معنى ، لذلك كان المراد بالحروف هنا حقيقتها ، ولهذا سميت حروف المعاني (وأكثرها وقوعاً حروف العطف ، والأصل فيه «الواو») ، وسيأتي بيانه بعد قليل.

ثم إن المصنف رحمه الله أطلق لفظ الحروف في منتخبه على بعض الأسماء مثل كل ، ومَن ، ومتى ، وإذا ، وغيرها بطريق التغليب لا أنها منها فتنبه.

* * *

---

(١) سورة المائدة آية/ ٦.

الفصل الأول

حروف العطف

المبحث الأول

الواو

وهي لمطلقِ الجمعِ عندنا.

الفصل الأول

حروف العطف

وهي الواو ، والفاء ، وثم ، وبل ، ولكن ، وأو ، وحتى.

المبحث الأول

الواو

(وهي لمطلق الجمع عندنا) أي عند الحنفية.

المراد بالجمع هنا: جمع الأمرين وتشريكهما إما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو ، أو في الحكم مثل قام زيد وعمرو ، أو في الذات مثل قام وقعد زيد.

دليل إثبات معنى الجمع في الواو وإفادتها التشريك:

وإفادة الواو الجمع ثابت بالنقل عن أئمة اللغة ، حتى ذكر أبو علي الفارسي أنه مجمع عليه ، وقد نص عليه سيبويه في مواضع كثيرة من كتابه

. . . .

تبلغ سبعة عشر موضعاً ، وثبت ذلك أيضاً بالاستقراء ، فلو تتبعنا موارد استعمالها فإنا نجدها في مواضع لا يصح فيها الترتيب أو المقارنة خلافاً لبعض العلماء ، وكما قيل: الأصل في الإطلاق الحقيقة ، ولا دليل على الترتيب أو المقارنة ، فالقول بهما يكون معدولاً به عن الأصل لا يثبت إلا بدليل خارجي كقولك: «المال بين زيد وعمرو» وكقولك: «تشارك زيد وعمرو» إلى غير ذلك.

ومما يدل أيضاً على أن الواو لمطلق الجمع: أنها بين الاسمين المختلفين كالألف بين الاسمين المتحدين ، فإنه يمكن أن تقول: جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامرأة ، فادخلوا واو العطف لاثبات المشاركة.

اختلاف العلماء في الواو العاطفة:

اختلف العلماء في الواو العاطفه على ثلاثة مذاهب ، إليك بيانها.

المذهب الأول:

أنها تدل على الترتيب وهو مذهب جماعة من الكوفيين وبعض البصريين وهو المشتهر عن الشافعية ، واختاره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في التبصرة بعد أن نقله عن ثعلب وأبي عمرو الزاهد ، ونقله ابن هشام عن قطرب والربعي والفراء ، ونسبه الإسنوي لأبي جعفر الدينوري والماوردي للأخفش.

المذهب الثاني:

أنها تدل على المعية ، وهو منسوب لمالك والصاحبين أبي يوسف ومحمد رحمهم الله.

من غيرِ تعرُّضٍ لمقارنـةٍ ولا ترتيبٍ.

المـذهب الثـالث:

أنها لمطلق الجمع ، وهو مذهب جمهور أهل اللغة ونص عليه سيبويه كما ذكرنا وقال الفارسي: أجمع عليه نحاة البصرة والكوفة ، وهو اختيار ابن الحاجب والآمدي والرازي والقرافي والسبكي وجمهور الحنفية فالواو عندهم لمطلق الجمع (من غير تعرض لمقارنة) أي معية في الزمان كما زعمه بعض العلماء عن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله. (ولا ترتيب) كما زعمه بعض العلماء أيضاً على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه ، وكما زعمه بعض الشافعية عن الشافعي رضي الله عنه حيث قالوا: ونقل ذلك أي الترتيب عن الإمام الشافعي رحمه الله ، فإنه قال في الوضوء: يعتبر ذكر الآية يعني في الترتيب ، ثم قال: ومن خالف الترتيب الذي ذكره الله تعالى لم يجز وضوؤه ، ذكر ذلك في «القواطع» لابن السمعاني.

حجـة أصحـاب المـذهب الأول القـائليـن بـالتـرتيـب:

احتج مثبتوا الترتيب بما روي أن الصحابة رضي الله عنهم لما سألوا رسول الله ﷺ عند السعي بين الصفا والمروة ، بأيهما نبدأ ، وقد نزل قوله تعالى ﴿ ۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ﴾[1] قال: ابدؤوا بما بدأ الله به»[2] ففيه دليل على أنها للترتيب من وجوه.

---

(١) سورة البقرة آية/ ١٥٨.

(٢) رواه مسلم برقم/ ١٢١٨ ، والترمذي برقم/ ٨٦٢ ، وأبو داود برقم/ ١٩٠٥ والنسائي ٥/ ٢٣٥ ، وابن ماجه برقم/ ٣٠٧٤.

الـوجـه الأول:

أن النبي ﷺ فهم وجوب الترتيب لذا قال «ابدؤوا بكذا» وأنه عليه الصلاة والسلام كان أعلم باللسان ، وكان أفصح العرب والعجم.

الـوجـه الثـانـي:

أن النبي ﷺ قد نص على الترتيب عند اشتباه الواو عليهم أنها للترتيب أو الجمع ، فبتنصيصه عليه الصلاة والسلام يثبت الترتيب.

الـوجـه الثـالث:

أنها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا إلى السؤال عنها؛ لأنهم كانوا أهل لسان.

وتمسكوا أيضاً بتقديم الركوع على السجود بالإجماع ، واستفادة هذا التقديم من الواو في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾[1] فلو لم تكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها.

الجـواب:

أجاب أصحاب المذهب الثالث القائلون إن الواو لمطلق الجمع على حجة القائلين بالترتيب بالأجوبة التالية:

الجـواب الأول: أنا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية ، وفهم النبي ﷺ ذلك منها ، بل يثبت ذلك لنا بالحديث المذكور ، وللنبي ﷺ بما لاح له من وحي غير متلو ، وذلك لأن الحكم في الآية هو كونهما من

---

(١) سورة الحج آية/ ٧٧.

وعليه عامـةُ أئمـةِ اللُّـغَـةِ وأئمـةِ الفَـتْـوَىٰ.

شعائر الله ، وهذا لا يحتمل الترتيب؛ إذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك ، إلا أن تقديم الصفا على المروة في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم أو الأهمية أو غيرهما ولا شك أن هذا يقتضي الأولوية لا الوجوب.

الجـواب الثـانـي:

أن ما تمسكوا به من وجوب الترتيب في قوله تعالى ﴿ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾[1] حكم لا يعرف إلا باستقراء كلام العرب واستعمالاتهم في أنها هل استعملت في الجمع المطلق أو في الترتيب ، وبالتأمل أيضاً في قوانينهم التي بنى عليها كلامهم ، والاستقراء والتأمل كلاهما حجة على من ادعى أنها للترتيب ، وقد ثبت ذلك بالنقل عن أرباب اللغة كما مر ، يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني رحمه الله[2]: معنى الواو الجمع بين الشيئين في الحكم لا في الوقت ، ولا ترتيب فيه ، لأنهما في الاسمين المختلفين بإزاء التثنية في المتفقين ، فإذا قلت: جاءني زيد وعمرو لم يجب أن يكون المبدوء به في اللفظ سابقاً ، بل كل منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقديمه ، كما إذا قلت: جاءني الزيدان لم يكن اللفظ مقتضياً تقدم أحدهما بل مقتضاه اجتماعهما في وجود الفعل فقط اهـ. (وعليه عامة أئمة اللغة وأئمة الفتوى) كما ذكرنا.

---

(١) سورة الحج آية/ ٧٧.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٢٠٥ نقلاً عن الجرجاني.

وإنَّما يثبتُ الترتيبُ في قولهِ: إنْ نكحتُها فهي طـالقٌ وطـالقٌ وطـالقٌ حتى لا يقعَ به إلا واحدة في قولِ أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لصاحبيه، ضرورةَ أنَّ الثانيةَ تعلقتْ بالشرطِ بواسطةِ الأولى بمقتضى الواو.

(وإنما يثبت الترتيب) أي في غير المدخول بها (في قوله: إن نكحتها فهي طالق وطالق وطالق، حتى لا يقع به إلا واحدة في قول أبي حنيفة رحمه الله، خلافاً لصاحبيه) أبي يوسف ومحمد رحمهما الله حيث يقع الثلاث عندهما (ضرورة أن الثانية تعلقت بالشرط بواسطة الأولى بمقتضى الواو).

اعلم أن بعض العلماء زعم أن هذا الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله مبني على أن الواو عند أبي حنيفة رضي الله عنه للترتيب، فتبين بالأولى وتلغو الثانية والثالثة لعدم المحل، وعندهما للمقارنة، فيقع الثلاث دفعة واحدة الجواب على هذا: أن الواو لو كانت للترتيب عند الإمام وللمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في قول الرجل لامرأته، أنت طالق وطالق وطالق منجزاً، أو وقوع الثلاث في قوله: أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار بتأخير الشرط، والصحيح: أن الاختلاف المذكور بينهما مبني على أن تعليق الأجزية بالشرط عنده في المثال المذكور على سبيل التعاقب؛ لأن موجب ذكر الطلقات متعاقبة الافتراق، والتعاقب إنما يكون في الوقوع لا الاجتماع، لأن قوله مثلاً: إن دخلت الدار فأنت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط، وقوله: وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الإفادة إلى الأولى، فاتصل الثاني بالشرط بواسطة الأول، واتصل الثالث بالشرط بواسطتين: الأول والثاني، والمعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط، وفي المنجز تبين بالأولى، فلا تصادف الثانية والثالثة المحل، فتقع واحدة

وفي قولِ المولىٰ : أعتقتُ هـذه وهذه وقد زوَّجها الفُـضُولِّي من رجلٍ إنما بطلَ نكاحُ الثانية ، لأنَّ صدرَ الكلامِ يتوقفُ على آخره إذا لـم يَكُنْ ما يُـغيِّـرُ أوَّلهُ، وعِتْـقُ الأولىٰ يُـبطلُ مَحَلِّيـةَ الوقـفِ في حـقِ الثانية، فبطلَ الثاني قبل التَّـكلم بعتقِهَـا .

وقد تَدخلُ الواوُ على جملةٍ بخبرهَا فلا تجبُ المشاركةُ في الخبرِ ،

مراعاة لحقيقة اللفظ ، وعند الصاحبين يقع الكل دفعة واحدة كما ذكرنا ، لأن موجب ذكر الطلقات متعاقبة الاجتماع والاتحاد وذلك لأن زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط ، والتفريق إنما هو في أزمنة التعليق لا في أزمنة التطليق؛ لأن الترتيب إنما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقاً فصار بمنزلة ما إذا قال لغير المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق ، إن دخلت الدار فأنت طالق ، إن دخلت الدار فأنت طالق ، ثلاث مرات ، فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا ، لأن المقدر كالملفوظ[1] .

(وفي قول المولى: اعتقت هذه وهذه ، وقد زوجها الفضولي[2] من رجل) نقول: (إنما بطل نكاح الثانية) لا لأن الواو توجب الترتيب بل (لأن صدر الكلام لا يتوقف على آخره إذا لم يكن ما يغير أوله) إذ أن الجمل إذا عطف بعضها على بعض ، ولم يكن في آخر الكلام ما يغير أوله كالشرط والاستثناء وغير ذلك من الكلام غير المستقل لا يتوقف أول الكلام على آخره (وعتق الأولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية ، فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها)؛ لأن الأمة لا تبقى محلاً للنكاح في مقابلة الحرة.

(وقد تدخل الواو على جملة بخبرها ، فلا تجب المشاركة في الخبر ،

---

(١) انظر التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني ١/ ١٠٠ .

(٢) الفضولي في اصطلاح الفقهاء ، من ليس بوكيل كذا في المغرب حرف الفاء.

وذلك مثلُ قولِهِ: هذه طالقٌ ثلاثاً وهذه طالقٌ إنَّ الثانيةَ تطلُقُ واحدةً ، لأنَّ الشركةَ في الخبرِ إنما كانتْ واجبةً لافتقار الكلامِ الثاني إذا كانَ ناقصاً ، فإذا كان كاملاً فقد ذهبَ دليلُ الشركةِ ولهذا قلنا: إنَّ الجملةَ الناقصةَ تُشاركُ الأولىٰ فيما تَمَّتْ به الأولىٰ بعينهِ حتى قلنا في قولهِ: إنْ دخلتِ الدارَ فأنت طالقٌ وطالقٌ إنَّ الثاني يتعلقُ بذلك الشرطِ بعينهِ ولا يقتضي الاستبدادَ بهِ كأنَّه اعادَهُ ، وإنما يُصارُ إليهِ في قولهِ: جاءني زيدٌ وعمروٌ ضرورةَ أنَّ المشاركةَ في مجيءٍ واحدٍ لا تُتَصَوَر.

وقد تُستعارُ الواوُ للحالِ بمعنى الجمعِ ،

وذلك مثل قوله: هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق ، أن الثانية تطلق واحدة؛ لأن الشركة في الخبر إنما كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني إذا كان ناقصاً ، فإذا كان كاملاً فقد ذهب دليل الشركة) وهو الافتقار والضرورة ، (ولهذا قلنا: إن الجملة الناقصة تشارك) الجملة (الأولى فيما تمت به الأولى بعينه) ولا يجعل كأنه أعيد مرة أخرى؛ لأن هذا إضمار ، والإضمار خلاف الأصل ، ولا يصار إليه إلا عند الضرورة ، وتتقدر بقدرها ، (حتى قلنا في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق: إن الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كأنه أعاده) أي الشرط؛ لأنه لو كان كالمعاد لوقعت طلقتان ولكانت المرأة غير مدخول بها بلا خلاف (وإنما يصار إليه في قوله: جاءني زيد وعمرو ضرورة أن المشاركة في مجيء واحد لا تتصور).

استعارة الواو للحال:

(وقد تستعار الواو للحال بمعنى الجمع).

لأنَّ الحالَ يُـجامعُ ذَا الحالِ قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ أي وأبوابها مفتوحةً.

وقالوا في قولِ الرجل لعبدهِ: أَدِّ إليَّ الفاً وأنت حرٌ،

ذكر عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] في استعارة الواو للحال كلاماً انقله بنصه: اعلم أن الأصل في الجملة الواقعة موقع الحال أن لا يدخلها الواو، لأن الإعراب لا ينظم الكلمات، كقولك: ضرب زيد اللص مكتوفاً، إلا بعد أن يكون هناك تعلق ينتظم معانيها، فإذا وجدت الإعراب قد تناول شيئاً بدون الواو كان ذلك دليلاً على تعلق هناك معنوي، فذلك يكون مغنياً عن معلق آخر إلا أن النظر إليها من حيث كونها جملة مستقلة بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة، وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه يعدو، يبسط العذر في أن تدخلها واو الجمع بينها وبين الأولى مثله في نحو: قام زيد وقعد عمرو، فهذا معنى استعارة الواو للحال اهـ.

وإنما صحت الاستعارة (؛ لأن الحال يجامع ذا الحال) وهذا من مجوزات الاستعارة فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الحاجة (قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾[2] أي وأبوابها مفتوحة) قبل دخول أهلها بدليل قوله تعالى ﴿جَنَّٰتِ عَدۡنٖ مُّفَتَّحَةٗ لَّهُمُ ٱلۡأَبۡوَٰبُ﴾[3] بخلاف أبواب جهنم فإنها مغلقة فلا تفتح إلا عند دخول أهلها، وهذا مما يليق بكرم الله تعالى.

(وقالوا) أي العلماء (في قول الرجل لعبده: أدِّ إليَّ ألفاً وأنت حر

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٢٢٨.

(٢) سورة الزمر آية/ ٧٣.

(٣) سورة ص آية/ ٥٠.

وللحربيّ ، انـزلْ وأنتَ آمنٌ : إنَّ الواوَ للحالِ ، حتى لا يَـعتَـقُ العبـدُ إلا بالأداءِ ، ولا يأمنُ الحربـيُ ما لم يَـنزلَ .

وللحربي ، انزل وأنت آمن : إنَّ الواو للحال) عند بعضهم ومنهم من جعلها لعطف الجملة لا غير ، ومنهم من جعلها للعطف مع احتمال الحال .

ومن جعلها للحال قال (حتى لا يعتق العبد إلا بالأداء ، ولا يأمن الحربي مالم ينزل) في المثالين المذكورين ، وإنما جعلوها للحال هنا؛ لأنه لا يحسن العطف بها؛ لأن الجملة الأولى فعلية طلبية ، والجملة الثانية اسمية خبرية ، وبينهما كمال الانقطاع فلذلك قالوا : إنها للحال ، ومن المعلوم أن الأحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط ، وبناء عليه تعلق الأمان بالنزول وتعلقت الحرية بالأداء ، كما في قول الرجل لامرأته : إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق ، تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول وصار كأنه قال : إن أديت إليَّ ألفاً فأنت حر ، وإن نزلت فأنت آمن .

* * *

المبحث الثاني

الـفـاء

وأمَّا الفاءُ فإنَّــه للوصلِ والتعقيبِ.

المبـحث الثـانـي

الـفـاء

(وأما) حرف (الفاء) فإنه (للوصل والتعقيب) يعني وجود الثاني عقيب الأول بغير مهله ، والتعقيب: هو تعقيب كل شيء بحسبه ، فإذا قلت ضربت زيداً فعمراً كان المعنى أن ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ، ولم تتطاول المدة بينهما ، وإذا قلت: دخلت الكوفة فالبصرة فالمعنى أن دخول البصرة كان عقيب دخول الكوفة حتى إن المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وإن قلَّ ذلك الزمان بحيث لا يدرك إذ لو لم يكن كذلك كان مقارناً والقران ليس من موجبات حرف الفاء ، وبهذا يثبت أن التراخي بين المعطوف والمعطوف عليه بزمان وإن لطف من ضرورات حرف الفاء.

ثم إن الفاء في الترتيب على ثلاثة أوجه:

الأول: أن يكون الثاني من موجبات الأول فيكون بعده بلا فصل كقولك ضربته فبكى؛ لأن البكاء من موجبات الضرب.

الثـانـي: أن لا يكون الثاني من موجبات الأول ، فيكون بعد الأول ولكن يجوز أن يكون بينهما مهلة يسيرة ، كقولك: جاء زيد فعمرو ، إذ

ولهذا قلنا فيمنْ قالَ لامرأتهِ: إنْ دخلت هذه الدارَ فهذهِ الدارَ فأنتِ طالقٌ ، إنَّ الشرطَ أنْ تدخلَ الثانيةَ بعدَ الأولىٰ من غيرِ تراخٍ ، وقد تدخلُ الفاءُ على العِلَلِ إذا كانَ ذلك مما يَدومُ فتصيرُ بمعنى التراخي ، يقال: أبشِرْ فقد أتَاكَ الغوثُ ،

يجوز أن يكون بين مجيء زيد وعمرو مهلة يسيرة.

الثالث: أن لا يكون الثاني من موجبات الأول ، ويكون بينهما مسافة كقولك: دخلت الكوفة فالبصرة ، فإن الثاني بعده وبينهما قدر المسافة ، إذ لا يمكن أن يقع الثاني عقيب الأول.

(ولهذا) أي لمعنى التعقيب بحرف الفاء (قلنا فيمن قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق ، إن الشرط أن تدخل) الدار (الثانية بعد) الدار (الأولى من غير تراخ) أي من غير أن يحول بينه وبين دخول الدار الثانية عمل ينشغل به أو يؤخر الدخول في الدار الثانية تأخيراً من غير اشتغال بعمل.

الأصل في دخول حرف الفاء على الكلام:

اعلم أن الأصل في حرف الفاء أن يدخل على أحكام العلل؛ وذلك لأن الأحكام مترتبة على العلل بحرف الفاء كقول الراوي: سهى رسول الله ﷺ فسجد[1]، وكقوله: زنى ماعز فرجم[2] (وقد تدخل الفاء على العلل) على خلاف الأصل (إذا كان ذلك مما يدوم) أي إذا كانت العلل مما تدوم ، لأنها إذا كانت كذلك (فتصير بمعنى التراخي) عن ابتداء الحكم ، فعندئذ يصح دخول حرف الفاء عليها ، (يقال) لمن هو في ضيق ومشقة (أبشر فقد أتاك الغوث) فالغوث الذي هو علة للإبشار ممتد وباق

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

ولهذا قلنا فيمنْ قالَ لعبدهِ: أدِّ إليَّ الفاً فأنت حرٌ ، إنَّه يَعتقُ للحالِ ، لأنَّ العتقَ دائمٌ فأشبَهَ المتراخيَ.

بعد ابتداء الإبشار الذي هو حكم ، وتسمى هذه الفاء هنا فاء التعليل؛ لأنها بمعنى لام التعليل (ولهذا) أي ولأن الفاء تكون بمعنى لام التعليل (قلنا فيمن قال لعبده: أدِّ إليَّ ألفاً فأنت حر ، إنه يعتق للحال) تقديره: أدِّ إليَّ ألفاً فإنك قد عتقت (لأن العتق دائم فأشبه المتراخي) لذلك يتنجز به العتق في الحال.

* * *

المبحث الثالث

ثم

وأمَّا ثُمَّ: فللعطفِ علىٰ سبيلِ التّراخي ، ثُمَّ: عند أبي حنيفةَ رضي الله عنه للتّراخي علىٰ وجهِ القطعِ ، فإنَّهُ مُستأنِفٌ حكماً قولاً بكمالِ التّراخي.

المبحث الثالث

ثم

(وأما) حرف (ثم ، فللعطف) أي للترتيب (على سبيل التراخي)

ومعنى التراخي: أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما ، قال تعالى في شأن القرآن ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾[1] ومعلوم أن البيان تأخر عن نزول القرآن ولهذا قال العلماء: يجوز تأخير البيان عن وقت نزول القرآن إلا أنهم اختلفوا في ظهور أثر التراخي هل هو في التكلم أو في الحكم أو في كليهما معاً ، وإليك بيان اختلافهم على ما ذكره المصنف رحمه الله فإنه قال (ثم: عند أبي حنيفة رضي الله عنه للتراخي على وجه القطع) أي على وجه الانقطاع عن الكلام الأول ، وبهذا يتبين أن التراخي عنده لا يظهر أثره إلا في التكلم والحكم معاً بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف (فإنه مستأنف حكماً قولاً بكمال التراخي)؛ لأن كلمة ثم وضعت لمطلق التراخي بعد أن دلت عليه ، والمطلق ينصرف إلى الكامل ، وكمال التراخي: أن يكون ثبوته في التكلم والحكم جميعاً ، إذ

---

(١) سورة القيامة آية/ ١٩.

وعند صاحبيهِ: التَّراخي في الوجود دونَ التكلم ، فبيانُـه فيمن قال لامرأتهِ قبلَ الدخولِ بها: أنتِ طالقٌ ثم طـالقٌ ثم طـالقٌ إنْ دخلتِ الدارَ ، قال أبو حنيفـةَ رضي الله عنه يَـقَـعُ الأولُ

لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان ثابتاً من وجه دون وجه ، وهذا ينافي القول بكماله ثم إن التراخي في الحكم فقط غير جائز في الأحكام الشرعية ، قال صدر الشريعة رحمه الله[1]: والتراخي في الوجود أي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الإنشاءات؛ لأن الأحكام لا تتراخى عن التكلم فيها ، فلما كان الحكم متراخياً كان التكلم متراخياً تقديراً كما في التعليقات اهـ.

(وعند صاحبيه) أبي يوسف ومحمد رحمهما الله: يظهر أثر (التراخي في الوجود) فقط أي في الحكم (دون التكلم)؛ لأن اللفظ متصل حقيقة ، وكيف يجعل التكلم منفصلاً ، والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكماً مراعاة لحق العطف.

(فبيانه: فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار ، قال أبو حنيفة رضي الله عنه) بناء على أصله في التراخي بثم (يقع الأول) أي في الحال؛ لأنه وإن وجد في آخر الكلام ما يغير أوله إلا أن من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاماً واحداً ، فيتوقف أوله على آخره ، وإذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر.

---

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ١/ ١٠٥.

ويـلغُوا ما بَعـدَهِ كأنَّـه ساكتٌ واستـأنفَ الثـانيَ عن الأولِ ، وقـالا : يتعلقُ ويَـنزِلْنَ على الترتيبِ.

وقد يُستعارُ بمعنىٰ الواو ، قال تعالى : ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾.

(ويلغو ما بعده) لعدم المحل؛ لأن المرأة غير مدخول بها فـ(كأنه ساكت ، واستأنف الثاني عن الأول ، وقالا) يعني الصاحبين (يتعلق) الكل بالشرط (جملة) واحدة (وينزلن على الترتيب) فإن كانت مدخولاً بها يقع الثلاث ، وإن كانت غير مدخول بها تقع واحدة بائنة ويلغو الثاني لفوات المحل بالبينونه وفي ذلك مراعاة معنى العطف والتراخي في حرف «ثم» أما العطف فلأن القول بتعليق الكل بالشرط يحقق معنى العطف ، وأما التراخي فلأن القول بوقوع الطلقات مرتبة فيه معنى التراخي.

(وقد يستعار) حرف ثم (بمعنى الواو) أي بمعنى واو العطف مجازاً لعلاقة المجاورة التي بينهما ، والاستعارة تجري في الحروف كما تجري في الكلمات على حد سواء ، إلا أن العمل بحقيقة الحرف أولى من العمل بمجازه ، فإذا تعذر العمل بحقيقة ثمَّ يجعل مستعاراً له للواو احترازاً عن الإلغاء للاتصال المتحقق بينهما في معنى العطف فإن الواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد ، والمطلق داخل في المقيد معنى؛ لاشتراكهما في معنى الأصل إلا أن المقيد فيه زيادة وصف لا توجد في المطلق لفظاً ، وبهذا يثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز أن يستعمل ثم بمعنى الواو (قال تعالى: ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾[1]) فإن ثم هنا بمعنى الواو أي وكان من الذين

---

(١) سورة البلد آية/ ١٧.

. . . .

امنوا وإنما استعمل هذا الاستعمال المجازي لتعذر العمل بحقيقة ثم ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1] : إذ الإيمان هو الأصل المقدم الذي يبتني عليه سائر الأعمال الصالحة ، وهو شرط لصحتها ، فالأعمال غير معتبرة قبل الإيمان كالصلاة قبل الطهارة ، فعرفنا أنه بمعنى الواو اهـ .

* * *

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٢٤٨ .

المبحث الرابع

بل

وأمَّا بَلْ: فموضوعٌ لاتيانِ ما بعدَهُ، والإعراضِ عمّا قَبْلَهُ يقال: جاءني زيدٌ بل عمروٌ.

المبحث الرابع

بل

(وأما) حرف (بل: فموضوع لإتيان ما بعده ، والإعراض عما قبله) منفياً كان أو مثبتاً ، والإثبات للكلام الثاني يكون على سبيل التدارك للغلط وليس معنى التدارك عند المحققين أن الكلام الأول باطل وغلط بل إن الإخبار به ما كان ينبغي أن يقع ، هذا إذا وقعت بل في كلام الناس مثال التدارك ببل في الإثبات؛ أن (يقال: جاءني زيد بل عمرو) فإنك قصدت الإخبار بمجيء زيد ثم تبين لك غلط ذلك فتضرب عنه إلى عمرو فتقول: بل عمرو.

مثال التدارك ببل في النفي أن تقول: ما جاءني زيد بل عمرو ، فهو يحتمل وجهين[1].

أحدهما: أن يكون التقدير ، ماجاءني زيد ، بل ما جاءني عمرو ، فكأنك قصدت نفي المجيء عن زيد ثم استدركت فنفيته عن عمرو.

---

(١) انظر الوجهين في عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٢٥٢ نقلاً عن عبد القاهر الجرجاني.

. . . .

الثـانـي: أن يكون التقدير ما جاءني زيد بل جاءني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتاً لزيد، ويكون إثباته لعمرو، ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معاً.

أما بل في كلام الله تعالى فيكون وقوعها للأخذ في كلام آخر من غير رجوع عن الأول وإبطال له.

قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وإنما يصح الإضراب عن الكلام بهذه الكلمة ـ يعني بل ـ إذا كان الصدر محتملاً للرد والرجوع فإن كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض، فيعمل في إثبات الثاني مضموم إلى الأول على سبيل الجمع دون الترتيب، ألا ترى أن من قال لامرأته بعد الدخول بها أنت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلاثاً؛ لأنه لا يملك الرجوع عما أوقع، وبمثله لو قال لرجل طلق امرأتي فلأنه يملك أن يطلق الثانية دون الأولى؛ لأن الرجوع عن التوكيل منه صحيح اهـ.

ومن خلال هذه الأمثلة التي مرت نرى أنه قد تدخل كلمة لا على بل. تأكيداً للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة.

ثم إن التدارك ببل إنما يكون في العادات بأن ينفي انفراده ويراد بالجملة الثانية كمالها بالأولى، قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[2]: وهذا في الإخبار ممكن كرجل يقول: سني ستون بل سبعون بزيادة عشر على الأول، فأما الإنشاء فلا يحتمل تدارك الغلط حتى إذا قال: كنت طلقت امرأتي واحدة بل ثنتين أو لا بل ثنتين وقعت ثنتان لما قلنا اهـ.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٢٥٢ نقلاً عن شرح الجامع لشمس الأئمة.

(٢) انظر كشف أسرار البزدوي ٢/ ٢٥٣ بتصرف يسير.

وقالوا جميعاً فيمن قالَ لامراتـهِ قبلَ الدخولِ بها: إنْ دخلتِ الـدارَ فأنت طالقٌ واحدةً بل ثنتين، إنَّـه يقعُ الثلاثُ إذا دخلتْ.
بخلافِ العطفِ بالواوِ

(و) لهذا (قالوا جميعاً) يعني أبا حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم (فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين) أو قال لها: لا بل ثنتين، بدخول لا عليها (إنه يقع الثلاث إذا دخلت) وإنما وقع الثلاث؛ لأن بل لما كان لإبطال الكلام الأول وإقامة الكلام الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط في هذا المثال بلا واسطة، لكن بشرط إبطال الكلام الأول، وليس في وسعه إبطال الأول بعد صدوره منه، ولكن في وسعه إقرار الكلام الثاني بالشرط ليتصل به من غير واسطة فصار كأنه قال: لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار، فيكون بمنزلة الحلف باليمينين كما سيأتي.

بيانه كما قال صدر الإسلام أبو اليسر البزدوي رحمه الله[1]: إنما يقع ثلاث تطليقات عند الشرط، لأنه لما قال: إن دخلت الدار فأنت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط، فإذا قال: لا بل تطليقتين فقد قصد الرجوع وإقامة التطليقتين مقامه، فلا يصح الرجوع، لأنه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم، وتعليق الثنتين بالشرط يصح؛ لأنه في وسعه وقد أتى به، لأن اللفظ ينبيء عنه فيجعل كأن الشرط ثبت هنا مذكوراً إلا أنه حذف اختصاراً، فيصير كأنه قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثم قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثنتين فدخلت مرة واحدة تقع الثلاث اهـ.

وهذا (بخلاف العطف بالواو) في قول الرجل لامرأته قبل الدخول

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٢٥٤ نقلاً عن أبي اليسر البزدوي.

عند أبي حَنِيفةَ رضي الله عنه، لأنَّـه لمّا كان لابطالِ الأولِ وإقامةِ الثاني مُقامه كانت قضيتُـهُ اتصالَ الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرطِ ابطالِ الأولِ ، وليس في وسعهِ ذلك ، وفي وسعهِ افرادُ الثاني بالشرطِ ليتصلَ به بغير واسطةٍ بمنزلةِ الحَلِفِ باليمينِ ،

بها: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق ، حيث تقع واحدة (عند أبي حنيفة رضي الله عنه) وتبين بها.

وجـه قـول أبـي حنيفـة رضـي الله عنـه:

أن الواو لم توضع للاستدراك بل وضعت للعطف على تقدير الأول ، فيصير معطوفاً على سبيل المشاركة ، فيكون متصلاً بذلك الشرط بواسطة ، ولا يصير منفرداً بشرطه؛ لأن حقيقة الشركة في اتحاد الشرط ، فيصير الثاني متصلاً به بواسطة الأول ، فإذا وجد الشرط نزل على الوجه الذي تعلق ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: وهذا لأن المعطوف عليه إنما يجعل مكرراً إما لضرورة أو لأن اللفظ دال عليه لغة أما الضرورة فمثاله قوله: جاءني زيد وعمرو ، ثبت مجيء كل واحد منفرداً ضرورة أنه لا يتصور مجيؤهما بمجيء واحد ، وأما ما دل عليه اللفظ لغة فحرف بل فإنه دال على وجود الشرط لغة اهـ.

وإنما وقعت الثلاث في المثال السابق (؛ لأنه لما كان) حرف بل (لابطال) الكلام الأول (وإقامة الثاني مقامه كانت قضيته اتصال الأول ، وليس في وسعه ذلك ، وفي وسعه إفراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة) كأنه قال لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار ، فصار (بمنزلة الحلف باليمين) أي كأنه حلف بيمين بأن قال لها: إن دخلت الدار فأنت

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٢٥٤.

فيثبتُ ما في وسعهِ.

طالق ثنتين ، فإذا دخلت مرة واحدة يقع الثلاث ، فيجعل كأنه أعاد الشرط أي يجعل كقوله: لا بل ثنتين إن دخلت الدار. وإنما جعل بمنزلة يمينين لأنه لو لم يجعل الشرط مدرجاً صار معطوفاً وهو يقتضي المعطوف عليه؛ لأنه بدونه لا يتصور ، فتثبت الواسطة حينئذ بين الجملتين ، وهذا ليس بموجب هذه الكلمة بل موجبها ما ذكرنا ، وهو معنى قول المصنف رحمه الله (فيثبت ما في وسعه).

* * *

المبحث الخامس
لكنْ

وأما لكنْ: فللإستدراكِ بعدَ النفي، تقولُ: ما جاءني زيدٌ لكن عمروٌ.

المبحث الخامس
لكن

(وأما لكنْ: فللاستدراك بعد النفي) ومغايرة ما بعدها لما قبلها بقصد رفع التوهم الناشيء من الكلام الأول، والاستدراك بعد النفي بلكن مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة (تقول: ما جاءني زيد لكن عمرو) ومعنى المغايرة أنك إذا عطفت بها مفرداً لا يحتمل النفي فيجب أن يكون ما قبلها منفياً لتحصل المغايرة وإذا عطفت بها جملة فهي تحتمل الإثبات فيكون ما قبلها منفياً، وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتاً، ويكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الأول أم الثاني.

والمراد من اختلاف الكلامين نفياً وإثباتاً من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظاً كقولك: جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء، وقولك: سافر زيد لكن عمرو حاضر أو لا.

الفرق بين لكن وبل في الاستدراك من وجهين:

الوجه الأول: أن لكن أخص من بل في الاستدراك؛ لأنك تستدرك ببل بعد الإيجاب كقولك: ضربت زيداً بل عمراً، وبعد النفي كقولك: ما

غَـيرَ أنَّ العطفَ به إنَّـما يستقيمُ عند اتسـاقِ الكلامِ ،

جاءني زيد بل عمرو ، ولا تستدرك بلكن إلا بعد النفي كما ذكرنا لا تقل: ضربت زيداً لكن عمرواً ، وإنما تقول ما ضربت زيداً لكن عمراً ، وهذا في عطف المفرد على المفرد وأما في عطف الجملة على الجملة فيجوز الاستدراك بلكن في الإيجاب أيضاً كقولك: جاءني زيد لكن عمرو لم يأت.

الـوجـه الثـانـي: أن موجب الاستدراك بهذه الكلمة إثبات ما بعده فأما نفي الأول فليس من أحكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحاً بخلاف كلمة بل فإن موجبها وضعاً نفي الأول وإثبات الثاني كما في قولك: ما جاءني زيد لكن عمرو ، انتفى مجيء زيد بصريح هذا الكلام لا بكلمة لكن ، فإنه لو سكت عن قولك لكن عمرو كان الانتفاء ثابتاً أيضاً ، وفي قولك جاءني زيد بل عمرو ، انتفى مجيء زيد بكلمة بل لا بصريح الكلام ، فإنه لو سكت عن قوله: بل عمرو لا يثبت الانتفاء بل يثبت ضده وهو الثبوت ، هذا هو الفرق بينهما (غير أن العطف به) أي بطريق الاستدراك بعد النفي بلكن(إنما يستقيم عند اتساق الكلام) أي عند انتظامه وذلك بطريقين:

الأول: أن يكـون الكـلام متصـلاً ببعـض ليتحقـق العطـف مـن غيـر انفصـال.

الثـانـي: أن يكون محل الإثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما من غير تناقض.

مثـال الـوجهيـن: قولك: ما جاءني زيد لكن عمرو ، أما الوجه الأول فقد تحقق العطف فيه لاتصال الكلام مع بعضه ، وأما الوجه الثاني فأمكن الجمع بينهما؛ لأن محل ورود الإثبات غير محل ورود النفي فلا تناقض

فإذا اتَّسَقَ الكلامُ كالمُقَرِّ له بالعبدِ يقول: ما كان لي قطُ لكنَّه لفلان آخرَ ، تعلَق النفيُ بالاثبات حتى استحقَّه الثاني.
وإلا فهو مُستأنفٌ كالمزوجةِ بمائةٍ تقول: لا أُجيزُهُ بمائة ولكنْ أجيزُهُ بمائةٍ وخمسين ، فإنه ينفسخُ العقدُ ، لأنَّه نفيُ فعلٍ واثباتُهُ بعينهِ فلم يتَّسِق الكلامُ.

فيه (فإذا اتسق الكلام) بتعلق النفي بالإثبات الذي وصل به (كالمقر له بالعبد يقول: ما كان لي قط لكنه لفلان آخر ، تعلق النفي بالإثبات) الذي وصل به (حتى استحقه الثاني) للوصل في الكلام كما ذكر في قوله: ما كان لي قط لكنه. . . .

(وإلا) أي وإن لم يتسق الكلام لفوات أحد الوجهين (فهو) كلام (مستأنف) جديد لا علاقة له بصدر الكلام لعدم الاتساق فلا يصح الاستدراك (كـ) الأمة (المزوجة) بغير إذن مولاها (بمائة) درهم (تقول: لا أجيزه بمائة ولكن أجيزه بمائة وخمسين ، فإنه ينفسخ العقد؛ لأنه نفي فعل وإثباته بعينه ، فلم يتسق الكلام).

بيانه:

أن كلمة «لكن» في هذا المثال مبتدأ لا تصلح للاستدراك لما ذكر من أن محل الإثبات هو نفس محل النفي فينفسخ النكاح الأول بقولها: لا أجيزه بمائة للنفي الصريح ، ويحمل قولها: لكن أجيزه بمائة وخمسين على أنه كلام مستأنف ، فيكون إجازة لنكاح آخر غير الأول مهره مائة وخمسون درهماً.

* * *

المبحث السادس

أو

وأما أَوْ: فتدخلُ بينَ اسمينِ أو فعلينِ فتتناولُ أحدَ المذكورين.

المبحث السادس

أو

فهي لاثبات أحد الشيئين أو الاشياء مبهماً مع إفراده عن غيره في المعنى بلا ترتيب، هذا هو موجبها باعتبار أصل الوضع، ولو استعملت في غيره فتكون على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة كما سيأتي.

(فتدخل بين اسمين) أو أكثر كقولك: جاءني زيد أو عمرو. (أو) تدخل بين (فعلين) أو أكثر كقوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ ٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُوا۟ مِن دِيَٰرِكُم﴾[2] وكقولك: كل السمك أو اشرب اللبن(فتناول أحد المذكورين) بحسب الوضع كما ذكرنا. قال تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[3]. والواجب أحد الأشياء المذكورة لاكلها، وإذا كفرَّ بالانواع كلها كان مؤدياً بأحد الأنواع

---

(١) سورة التوبة آية / ٨٠.

(٢) سورة النساء آية / ٦٦/.

(٣) سورة المائدة آية / ٨٩/.

. . . .

لا بالجميع كما قاله بعض العلماء، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[1] الواجب واحد منها لا كلها، وإذا فعل الجميع كان مؤدياً بواحد منها لا بجميعها. قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2] وكذا الجائي في قولك: جاءني زيد أو عمرو، ـ يعني ـ أحدهما لا كلاهما اهـ.

و«أو» تجيء على ستة أوجه:

الأول: إبهام أحد الشيئين أو الأشياء.

الثاني: الشك.

الثالث: التخيير.

الرابع: الإباحة.

الخامس: التفصيل ومعنى الافراد فقط.

السادس: بمعنى «إلا أن».

والأصل في الجميع هو الأول فقط لرجوعها في الجميع إليه بشرط ألاَّ يكون في الكلام ما يوجب زيادة عليه.

فإن دخلت «أو» على مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لأحدهما، وإن دخلت على جملتين فتفيد حصول مضمون أحدهما.

وقد ذهب كثير من العلماء أئمة النحو والأصول إلى أن الكلام إن كان خبراً كان «أو» للشك كقولك: جاءني زيد أو عمرو، فيكون المعنى أنك أثبت المجيء لأحدهما لا بعينه، لأنك شاك فيمن جاء، وإن كان أمراً

---

(١) سورة البقرة آية /١٩٦/.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/٢٦٦.

كانت «أو» للتخيير أو الاباحة أو التسوية.

مثال التخيير قولك: اضرب زيداً أو عمراً ، فقد أمرته أن يضرب أحدهما ثم خيرَّته في ذلك فأيهما ضرب كان مطيعاً للأمر.

ومثال الاباحة قولهم: جالس الحسن أو ابن سيرين ، فأيهما جالس كان مباحاً له.

الفرق بين التخيير والاباحة:

يفرق بين التخيير والاباحة من وجهين:

الوجه الأول: أنه يمتنع في التخيير الجمع بين الشيئين ولا يمتنع في الاباحة.

الوجه الثاني: أنه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب.

ثم إن كان الأصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الأمر كالوكالة في البيع في قولك: بع عبيدي هذا أو ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على واحد ، لأنه المأمور به ، وإن كان الأصل فيه الاباحة ووجب بالأمر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الأصلية ، وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة.

(وإذا دخلت): أو (في الخبر أفضت إلى الشك) أعلم أن تعبير المصنف رحمه الله بقوله «أفضت» دون «أوجبت» فيه إشارة إلى أن الشك الحاصل بأو في استعمالها في الخبر ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعاً ، لأن في أصل الوضع لم توضع كلمة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام وإنما التشكيك حصل باعتبار محل الكلام فإذا قلت: جاءني زيد أو

وإنْ دخلتْ في الابتداءِ والانشاءِ أوجبت التخييرَ ، ولهذا قلنا : فيمن قال : هذا حرٌ أو هذا . أو هـذه طالقٌ أو هذه ، إنَّه لما كان انشـاءً من وجـهٍ يحتمـل الخبـرَ أوجبت التخييرَ على احتمال أنَّـه بيـانٌ ، حتى جُعِـلَ البيانُ انشـاءً من وجهٍ واظهاراً من وجه .

عمرو علم أن فعل المجيء وجد من أحدهما عيناً لا نكرة ، وإنما جهل السامع فوقع الشك في الذي وجد منه فعل المجيء فتبين أن التشكيك إنما يثبت حكماً واتفاقاً بكون الكلام خبراً لا مقصوداً بحرف (وإن دخلت) أو (في الابتداء والانشاء أوجبت التخيير) أي إذا استعملت أو في الايجابات والأوامر والنواهي لم توجب شكاً ، لأنه لا يتصور فيها شك ولا التباس كما قلنا إذ هي إثبات أحكام ابتداءً فتوجب التخيير (ولهذا قلنا : فيمن قال : هذا حر أو هذا) فهو بمنزلة قوله : أحدكما حر .

(أو هذه طالق أو هذه) بمنزلة قوله إحداكما طالق ، فإنه انشاء يحتمل الخبر ، لأنه في وضعه الأصلي خبر إلا أن الإخبار يقتضي تقدم الحرية عليه في المثال الأول ، والطلاق في المثال الثاني ليصح الاخبار عنهما ، فإذا لم تكن الحرية ثابتة جعل هذا الكلام إنشاءً تصحيحاً له احترازاً عن الكذب والإلغاء ، فصار انشاءً شرعاً وعرفاً اخباراً حقيقة ، وهو معنى قول المصنف رحمه الله (إنه لما كان انشاءً من وجه يحتمل الخبر أوجبت التخيير) إي فله أن يختار العتق في أيهما شاء في المثال الأول ، وله أن يختار التطليق في إيهما شاء في المثال الثاني (على احتمال أنَّه بيان) أي على احتمال أنه خبر يوجب البيان والاظهار لا التخيير (حتى جعل البيان انشاءً من وجه وإظهاراً من وجه) ولو كان انشاءً من كل وجه لما أجبر على البيان وإذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما في الاحكام

وقد تستعارُ هذه الكلمةُ للعمومِ فتوجبُ عمومَ الأفراد في موضعِ النفي وعموم الاجتماع في موضع الاباحة ، ولهذا قلنا : لو حَلَفَ لا يُكلّم فلاناً أو فلاناً حنث إذا كلَّم أحدَهما ،

فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة كما هو مسطور في كتب الفروع .

(وقد تستعار هذه الكلمة) يعني «أو» (للعموم) بدليل يقترن بالكلام فتصير شبيهة بواو العطف قال تعالى ﴿ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴾[1] أي ولا كفوراً فحرم على النبي ﷺ طاعتهما جميعاً ولكن بصفة الانفراد فاستعمال أو في موضع النفي يعدُّ من الدلالات المقترنة بها التي تدل على العموم (فتوجب عموم الأفراد في موضع النفي) سواء كان الكلام خبراً أو انشاءً يعم النفي كل واحد من المعطوف أو المعطوف عليه ، لأن أو لأحد الأمرين من غير تعيين ، وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور إلا بانتفاء المجموع كما في الآية السابقة ، فصار المعنى ، لا تطع أحداً منهما وهو نكرة في سياق النفي فتعم .

(و) توجب أيضاً (عموم الاجتماع في موضع الاباحة) كقولك : جالس الفقهاء أو المحدثين ، فله أن يجالس كلا الفريقين بخلاف ما إذا كان المراد بأو التخيير .

والفرق بين الاباحة والتخيير أن المراد بالتخيير أحدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة ، لذا قيل : المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو .

(ولهذا قلنا : لو حلف لا يكلم فلاناً أو فلاناً حنث إذا كلم أحدهما)

---

(١) سورة الإنسان آية / ٢٤ / .

ولو قال: لا يُكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً له أن يُكلمهما جميعاً.
ويُجعلُ بمعنى «حتَّى» في قوله: والله لا أدخلُ هذه الدارَ، أو أدخلُ هذه الدارَ الأخرى، حتى لو دخلَ الأخيرةَ قبلَ الأولىٰ انتهت اليمينُ،

بخلاف العطف بالواو في قوله وفلاناً فإنه لا يحنث ما لم يكلمهما (ولو قال: لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً له أن يكلمهما جميعاً)، لأن الاستثناء من الحظر إباحة.

(ويجعل بمعنى حتى) أي يستعار أو لحتى إذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد، فيفسد العطف لاختلاف الكلام كما في قوله: (والله لا أدخل هذه الدار، أو ادخل هذه الدار الأخرى حتى لو دخل الأخيرة قبل الأولى انتهت اليمين) أي برَّ في يمينه لانتهاء المحلوف عليه، ولو دخل الدار الأولى أولاً حنت لوجوب امتداد عدم دخول الدار الأولى إلى دخول الثانية عملاً بالغاية، والكلام يحتملها، لأنه تحريم، فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازاً.

والمناسبة بين أو وحتى أن أو لمّا تناول أحد المذكورين كان تعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطعاً لاحتمال الآخر، وهذا يناسب معنى الغاية في حتى قال تعالى ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ﴾[1] فإن أو هنا بمعنى حتى، وهذا الاستعمال كثير في كلام العرب.

قال امرؤ القيس[2]:

بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه   وأيقن أنا لاحقان بقيصرا

---

(١) سورة آل عمران آية / ١٢٨.

(٢) انظر ديوان امريء القيس بتحقيق السندوبي ص/ ٨٩.

لأنَّـه تَعـذَّرَ العطفُ لاختلاف الكلامينِ من نفيٍ وإثباتٍ.
والغايـةُ صالحةٌ ، لأنَّ أولَ الكلامِ حظرٌ وتحريمٌ فلذلك وَجَبَ العملُ بمجازِه.

فقلـت لـه لا تبـك عينـك إنمـا نحـاول ملكـاً أو نمـوت فنعـذرا

أي حتى نموت ، أو بمعنى إلا أن نموت (لأنه تعذر العطف لاختلاف الكلامين) أي الفعلين (من نفي وإثبات) كما في المثال المتقدم.

(والغاية صالحة) هنا ، (لأن أول الكلام حظر وتحريم ، فلذلك وجب العمل بمجازه) وصلحت أو أن تكون بمعنى حتى ، بخلاف قوله: والله لا أدخل هذه الدار أبداً أو لادخلن هذه الدار الأخرى اليوم ، فإن الغاية غير صالحة قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: فإن أو في هذه المسألة ليست بمعنى الغاية ، لأنه وإن جمع بين النفي والاثبات والازدواج بينهما لكن النفي مؤبد والاثبات مؤقت ، والمؤقت لا يصلح غاية للمؤبد ، لأن المؤبد لا ينتهي إلا بالموت وإذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير فيصير ملتزماً الكفارة بإحدى اليمينين ، كأنه قال: إن حنثت في هذه اليمين أو في هذه اليمين فعليَّ كفارة وشرط الحنث في اليمين الأولى الدخول في الدار الأولى ، وفي الثانية ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم ، فإذا دخل الأولى حنث في اليمين الأولى وبطلت اليمين الثانية ، لأنه خيرَّ نفسه في التزام الحنث بإحدى اليمينين فإذا لزمه الحنث باحداهما بطلت الأخرى. . . اهـ.

* * *

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٤/ ٢٩٥.

المبحث السابع
حتى

وأما «حتّى» فللغاية ، ولهذا

المبحث السابع
حتى

(وأما«حتى» فللغاية) في أصل الوضع ، ولا يسقط هذا المعنى عن هذه الكلمة إلا مجازاً بطريق الاستعمال كما إذا استعملت لمحض العطف فتكون حينئذ مستعملة في غير موضوعها كما سيأتي .

ووضعت «حتى» للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءاً منه كما في قولك : أكلت السمكة حتى رأسها ، فإن الرأس جزء من السمكة أو غير جزء كما في قوله تعالى : ﴿ سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ ﴾[1] .

وقد تكون ابتدائية يقع بعدها داخلاً فيما قبلها عند أكثر العلماء وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب فيكون المعطوف إما أفضل أو أخس ، وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية أو اسمية مذكور خبرها أو محذوف بقرينة الكلام السابق ، وفي الكل معنى الغاية ، لأنه الأصل فيها ، وهو المعني الخاص الموضوع لها كما ذكرنا . (ولهذا

---

(١) سورة القدر آية / ٥/ .

قال محمدٌ رحمه الله في الزياداتِ فيمن قالَ: عبدُه حرٌ إنْ لم أضربكَ حتى تصيحَ ، إنَّـه يحنثُ إذا أقلعَ قبلَ الغايةِ.

واستُعيرَ للمجازات بمعنى لام كي في قولهِ: عبدي حرٌ إن لم آتِكَ غداً حتى تغدّينـي ، حتى إذا أتـاهُ ولم يُـغدِّه لم يحنَـثْ ، لأنَّ الاحسـانَ لا يَصلُحُ مُنهياً للاتيانِ ، بل هو سبب له والجزاءُ غايـةُ السَّبَبَ فحملَ عليهِ. فالفعلان من واحد كقوله: عبدي حرٌ إنْ لم آتكَ حتى أتغدَّ عندك ، تعلَّق البـرُّ بهما ، لأنَّ فعلَـهُ لا يصلُـحُ جـزاءً

قال) الإمام الرباني (محمد) بن الحسن الشيباني (رحمه الله في الزيادات فيمن قال «عبدي حر إن لم أضربك حتى تصيح ، إنه يحنث إذا أقلع قبل الغاية») ، لأن حتى للغاية في هذه الصورة ، ودلالة ذلك أن الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الأمثال وصياح المضروب يصلح لانتهاء الضرب ، فلو أقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب إلى الغاية المذكورة.

(واستعير للمجازات بمعنى لام كي في قوله: عبدي حر إن لم آتك غداً حتى تغديني حتى إذا أتاه ولم يغده لم يحنث) حتى هنا للسببية دون الغاية (لأن الاحسان) الذي هو آخر الكلام (لا يصلح منهياً للإتيان بل هو سبب) داع (له) أي للاتيان (والجزاء) الذي هو الغذاء يصلح (غاية السبب فحمل عليه) ، لأن جزاء السبب غايته فاستقام العمل به ، فصار شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سبباً للجزاء بالغذاء وقد وجد.

(فالفعلان من واحد) وفعل الشخص لا يصلح جزاءً لفعله ، إذ المجازاة هي المكافأة ، ولا معنى لمكافأته نفسه فصار (كقوله: عبدي حر إن لم آتك حتى أتغدَّ عندك ، تعلق البرِّ بهما ، لأن فعله لا يصلح جزاءً

لفعلهِ، فحملَ على العطفِ بحرفِ الفاءِ، لأنَّ الغايـةَ تجانسُ العطفَ.

لفعله ، فحمل على العطف (بحرف الفاء) دون الواو (لأن الغاية تجاس) التعقيب وذلك بـ(العطف) بحرف الفاء دون الواو ، لأن التعقيب أشدُّ مجانسة ومناسبة للغاية من الواو التي هي لمطلق الجمع لوجود الترتيب في الفاء دون الواو.

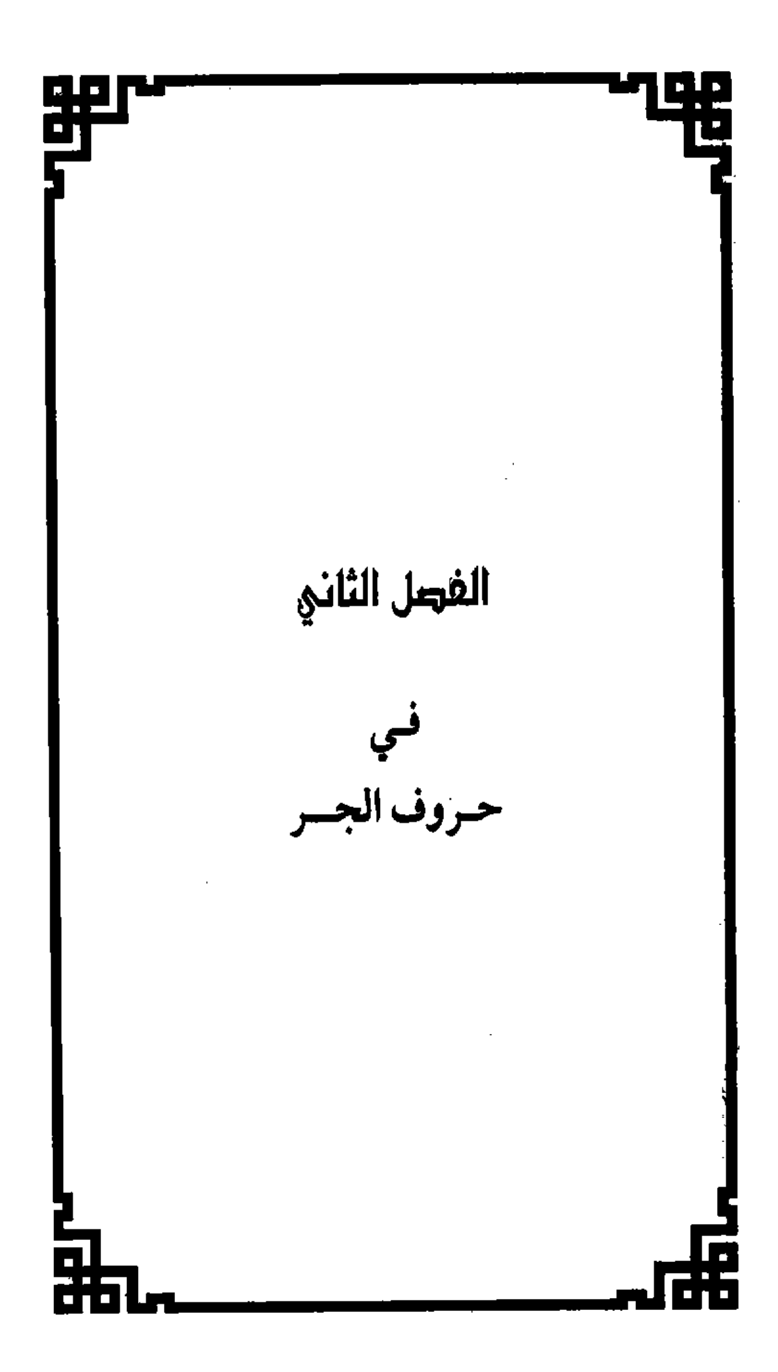
ثم إن استعارة حتى لمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه استعارة لم توجد في كلام العرب ، فإنهم لا يقولون: رأيت زيداً حتى عمراً كما يقولون: رأيت زيداً فعمراً ، وكان ينبغي أن لا تجوز لكن هذه الاستعارة اقترحها الإمام الرباني محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله بقريحته على طريقة استعاراتهم فتصلح للاحتجاج ، لأن قوله حجة في اللغة ، قال عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي[1]:

إن قول محمد بن الحسن الشيباني مستغن عن الدليل ، فإن أئمة اللغة مثل أبي عبيد وغيره ، كانوا يحتجون بقوله ، فكان مستغنياً عن الدليل ، وقال محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله على أن في الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح للاستعارة وقد وجد اهـ.

* * *

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٣١٠ وما بعدها.



الفصل الثاني

في

حروف الجر

المبحث الأول

البـــاء

ومن ذلك حروف الجرِّ: أمّا البَاءُ فللإلْصَاقِ.

المبحث الأول

البـاء

(ومن ذلك) أي من حروف المعاني (حروف الجر) وإنما سميت حروف الجر لأنها تجر فعلاً إلى اسم تقول: مررت بزيد، أو اسماً إلى اسم تقول: المال لزيد كما أنها تسمى حروف الاضافة، لأنها تفضي بمعاني الأفعال إلى الأسماء.

(أما الباء فللإلصاق).

اعلم أن حقيقة الباء في أصل الوضع للالصاق بدلالة استعمال العرب، وهو أقوى دليل في اللغة بمنزلة المنصوص عليه في أحكام الشرع، وهو المعنى الخاص لحرف الباء.

معنى الإلصاق: الالصاق هو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به، تقول: مررت بزيد، إذا ألصقت مرورك بمكان يلابسه زيد ثم الالصاق يقتضي طرفين ملصقاً وملصقاً به، فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق، فإذا قلت: كتبت بالقلم كانت الكتابة ملصق، والقلم ملصق به، ومعنى ذلك، الصقت الكتابة بالقلم، فالأصل هو الملصق، لأنه هو المقصود في الالصاق والتبع هو الملصق به

بمنزلة الآلة للشيء ، لذا صح إثبات معنى الاستعانة بحرف الباء وأمكن دخولها على الأثمان التي هي بمنزلة الآلات ، لأن الثمن في البيع ليس بمقصود بل هو تبع ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: ألا ترى أن الغرض الأصلي في البيع الانتفاع بالمملوك وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن ، لأنه في الغالب من النقود وهي ليست بمنتفع بها في ذواتها وإنما هي وسيلة إلى حصول المقاصد كالآلة للشيء.

ولهذا يجوز البيع وإن لم يملك الثمن ، ولا يجوز بيع ما ليس عنده اهـ ، وبناءً على صحة دخول الباء على الاثمان قال الفقهاء فيمن قال: بعت هذا العبد بكُرّ من الحنطة يكون العبد مبيعاً ، والكُرّ ثمناً يثبت في الذمة حالاً ، ولو قال: بعت كراً من الحنطة بهذا العبد يكون سَلَماً ويكون العبد رأس المال والكر مسلماً فيه.

وقال العلماء: يصح دخول الباء على الآلة كما يصح دخولها على المحل ، إلا أن الأصل في ذلك دخولها على الآلة ، فإن دخلت الباء على الآلة نحو مسحت الحائط بيذي يتعدى المسح إلى المحل فيتناول كله ، وإن دخلت على المحل كقوله تعالى ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾[2] لا يتناول المسح كل المحل بل بعضه ، ويكون التقدير ، الصقوا أيديكم برؤوسكم فما أخذ من الرأس هو فرض المسح ، فيكون التبعيض مستفاداً من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب إلى الإمام الشافعي رضي الله عنه ، وبعد أن ظهر أن المراد التبعيض ، فالشافعي رضي الله عنه اعتبر أقل

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٣١٤.

(٢) سورة المائدة آية / ٦/ .

ما يطلق عليه اسم المسح وهو ثلاثة أصابع إذ لا دليل على الزيادة ولا إجمال في الآية.

وذهب الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه إلى أن التبعيض مجمل بيّنه النبي ﷺ بمقدار الناصية على ما ثبت من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه «أن النبي ﷺ أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته»[1] ومقدار الناصية هو ربع الرأس. فكان ذلك هو الفرض.

وذهب الإمام مالك رضي الله عنه إلى أن الباء صلة زيدت للتأكيد، وإذا كانت مزيدة وجب مسح الكل كما في التيمم قال تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾[2].

ثم إن القول بكونها مزيدة وإن كان فيه عمل بالمجاز لكنه أحوط، لأن فيه الخروج عن العهدة بيقين فكان الأخذ به أولى، على أنا إن عملنا بحقيقتها فذلك يوجب الاستيعاب أيضاً، لأن الباء للالصاق حقيقة وقد ألصق المسح بالرأس وهو اسم لكله لا لبعضه فيقتضي مسح جميع الرأس.

جواب الحنفية على حجة الإمام الشافعي رضي الله عنه:

أن تقدير الفرض في المسح بثلاثة أصابع أو بربع الرأس زيادة على النص بالرأي أو بخبر الواحد فيكون مردوداً.

ثم إن الموضوع للتبعيض هو كلمة «مِن» لا الباء، فلو أفادت الباء

---

(١) رواه مسلم في الطهارة باب المسح على الناصية ١/ ٢٣٠ برقم ٢٧٤، وأبو داود في الطهارة باب المسح على الخفين ١/ ٢٣٠ برقم ٢٧٤.

(٢) سورة النساء آية / ٤٣/.

ولهذا قلنا في قولِهِ: إنْ اخبرتَنِي بقدومِ فلانٍ فعبدي حرٌ ، إنَّه يَقعُ على الصِّدقِ.

التبعيض لأدى ذلك إلى الترادف والاشتراك وهذا خلاف الأصل.

جـواب الحنفيـة على حجـة الإمـام مـالـك رضـي الله عنـه:

إن الاستيعاب في التيمم ثابت بالسنة المشهورة وهي أن النبي ﷺ قال: «فيه ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين»[1]فكانت الباء في التيمم صلة لهذا ، ثم إن العمل بالحقيقة إذا أمكن لا يصار إلى الغائها والعمل بالمجاز من غير ضرورة ، ولا ضرورة ههنا فوجب العمل بالحقيقة ، ولئن جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه في موضع لا دليل عليه فكانت الباء على حقيقتها في هذه الآية كما هو أصلها.

(ولهذا) أي ولأن الباء للالصاق في أصل الوضع وهو معناها الخاص حقيقة (قلنا) نحن الحنفية (في قوله) أي في قول الرجل لأخر (إن أخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر إنه يقع على الصدق) أي على الخبر الصادق لا الكاذب فلا يعتق العبد إلا إذا أخبره خبراً صادقاً.

بيـانـه:

أن الاخبار يقتضي مفعولين أحدهما: الذي يبلغه ، والثاني: الكلام الذي يصلح دليلاً على المعرفة ، فإذا قال: إن أخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر كان القدوم مشغولاً بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لا حقيقة

---

(١) الحديث فيه روايات مختلفة انظر تلخيص الحبير ١/ ١٥١ ـ ١٥٣ ، والدراية ١/ ٦٧ ـ ٦٩. وانظر أيضاً نصب الراية للزيلعي ١/ ١٥٠ ـ ١٥٤ ، ومجمع الزوائد ١/ ٢٦٢.
وجامع المسانيد ١/ ٢٣٣ ، ونيل الأوطار ١/ ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

. . . .

ولا مجازاً ، لأن المشغول لا يشغل فاحتيج إلى مفعول آخر هو كلام كأنه قال: إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدومه فبقي القدوم واقعاً على حقيقته فعلاً، وإلصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده ، والباء للالصاق فلذلك اقتضى وجوده.

فأما إذا قال: إن اخبرتني أن فلاناً قدم فالمخبر به هو القدوم وهو المفعول ، والقدوم بحقيقته لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعول الخبر محذوف بدلالة حرف الالصاق فيكون المعنى إن اخبرتني أن فلاناً قدم فإنه يتناول الخبر الكاذب أيضاً ، لأنه غير مشغول بالباء فصلح مفعولاً وإن ما بعدها مصدر ومعناه إن اخبرتني خبراً ملصقاً بقدومه والقدوم اسم لفعل موجود ومفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثاني هو التكلم بقدومه فكان معنى قوله: إن اخبرتني أن فلاناً قدم إن تكلمت بخبر قدوم فلان والخبر ما يصلح دليلاً على وجود المخبر به لا ما يوجب وجوده فصار شرط الحنث كلاماً يصلح دليلاً على القدوم وقد وجد ذلك في الإخبار كاذباً فيحنث.

* * *

المبحث الثاني

على

. . . .

المبحث الثاني
على

اعلم أن «على» في أصل الوضع وضعت للاستعلاء ، يقال زيد على السطح لتعليه عليه حقيقة قال تعالى : ﴿ وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴾[1] أي حساً وقد يكون الاستعلاء معنوياً يقال على فلان دَين ، فالاستعلاء هنا معنوي ، لأن الدين يستعلي من يلزمه فصار بمعنى الايجاب ، قال تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾[2] فهو بمعنى الالزام والإيجاب ، قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[3] : وأما «على» فللإلزام باعتبار أصل الوضع ، لأن معنى حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء وارتفاعه فوقه ، وذلك قضية الوجوب واللزوم اهـ.

معنى الاستعلاء :

ومعنى الاستعلاء : «وقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه»[4] سواء أكان حسياً أم معنوياً كما مر.

---

(١) سورة غافر آية/ ٨٠.

(٢) سورة آل عمران آية/ ٩٧ .

(٣) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٢١.

(٤) انظر كشف أسرار البزدوي ٢/ ٣٢٥.

«وعلى» للالزامِ في قولِهِ: له عليَّ ألفُ درهمٍ.

وتُستعملُ للشرطِ، قال الله تعالى: ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ وتُستعارُ بمعنى «الباء» في المعاوضاتِ المحضةِ،

(و) لما كانت (على) موضوعة للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه كانت في مثل هذه المواضع (للالزام) في قوله: له عليَّ ألف درهم) فهو دين ثابت في الذمة، لأن الاستعلاء متحقق فيه معنى، ولا يحمل على الوديعة إلا أن يصل بكلامه الوديعة فيقول: له علي ألف درهم وديعة، فحينئذ ينتفي الدين وتثبت الوديعة، لأن «علىٰ» يحتمل معنى الوديعة لما فيها من وجوب الحفظ فيحمل عليها عند التصريح بها لهذه الدلالة.

(وتستعمل) على(للشرط) فيكون ما بعدها شرطاً لما قبلها (قال تعالى: ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾[1] أي بشرط عدم الاشراك بالله والمناسبة بينهما أي بين الالزام ب«على» والجزاء «بالشرط» أن على في أصل الوضع للالزام كما ذكرنا، والجزاء لازم للشرط، فصح هذا الاستعمال (وتستعار) على (بمعنى الباء) التي هي للالصاق، وذلك (في المعاوضات المحضة) الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة، والنكاح، وغير ذلك بخلاف المعاوضات غير المحضة كالطلاق، والخلع وغيرهما.

أما البيع فإنه معاوضة مال بمال.

وأما الاجارة فإنها معاوضة مال بمنفعة.

وأما النكاح فإنه معاوضة مال بما ليس بمال.

---

(١) سورة الممتحنة آية/ ١٢.

لأنَّ الالصـاقَ ينـاسِبُ اللـزومَ .

وتستعمل بمعنى الباء في هذه الأشياء عند تعذر العمل بحقيقة «على» فتحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو «الباء» التي تصحب الأعواض وتلتصق بها لما بين العوض والمعوض من اللزوم (لأن الالصاق يناسب اللزوم) هذا وجه المناسبة بينهما فاستعير له إجماعاً بطريق المجاز ، لأن المعنى الحقيقي وهو الشرط ب «على» لا يمكن تحققه في المعاوضات المحضة ، لأنها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قماراً ، فإذا قلت: بعت منك هذا الشيء على ألف فمعناه بألف تصحيحاً للكلام وعدم الغائه ، لأن إعمال الكلام خير من إلغائه ، لهذا وجب العمل بالمجاز وهو أن تجعل بمعنى الباء .

* * *

المبحث الثاني

مـــنْ

ومِنْ للتبعِيْضِ.

المبـحث الثـالـث

مِـــنْ

(و) أما(مِنْ) فهي في أصل الوضع (للتبعيض) هذا هو معناها وأصلها الذي وضعت له بناءً على القول الراجح. قال تعالى: ﴿إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ﴾[1] أي من بعض ما ذكر.

اختـلاف العـلمـاء فـي معنـى «مِـنْ»:

اختلف العلماء في معنى «من» على مذاهب إليك بيانها.

المـذهب الأول: ذهب فخر الإسلام البزدوي رحمه الله إلى أنها للتبعيض.

تقول: زيد من القوم، أي من بعض القوم، وهو مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه.

المـذهب الثـانـي: ذهب النحاة إلى أنها لا بتداء الغاية يقال: سرت من الكوفة إلى البصرة، أي ابتدأت السير من الكوفة.

---

(١) سورة التغابن/ ١٤.

ولهذا قال الإمامُ أبو حنيفةَ رضي الله عنه فيمن قالَ: أعتقْ مِنْ عبيدي

المذهب الثالث: ذهب بعض العلماء إلى أنها للتبيين قال تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾[1] أي اجتنبوا الرجس الذي هو الأوثان.

المذهب الرابع: إنها مزيدة، تقول: ما جاءني من أحد، أي ما جاءني أحد.

المذهب الخامس: ذهب بعض العلماء إلى أنها من قبيل المشترك اللفظي وكل واحد مما ذكر يكون حقيقة في موضعه.

والتحقيق في المسألة: أن مِنْ للتبعيض كما ذكرنا والتبعيض ليس مستفاداً من عين هذه الكلمة وهي مِنْ بل هو مستفاد من دخولها على ذي أبعاض كقولك: أخذت من الدراهم، أي من بعضها، وإنما قلنا ذلك، لأن الحرف ما يفهم من غيره لا من نفسه، ولكن لما كان لابد للحروف من دلالة التمييز ليتميز كل حرف عن غيره بما يخصه قلنا: إن مِنْ للتبعيض وإلى لانتهاء الغاية وعلى للاستعلاء إلى غير ذلك.

وأما الجواب على من جعلها من المشترك اللفظي فنقول: لا يمكن جعلها من المشترك، لأن الاشتراك خلاف الأصل، ثم إنه لابد لكل حرف من معنى يخصه بالاتفاق والاشتراك فيه معنى العموم، والعموم ينافي التخصيص لذا جعلناها للتبعيض وهو المعنى الخاص لها (ولهذا قال الإمام) الأعظم (أبو حنيفة رضي الله عنه فيمن قال) لآخر (أعتق مِنْ عبيدي

---

(١) سورة الحج آية/ ٣٠.

مَنْ شئتَ عتقَهُ ، كانَ لهُ أنْ يَعتقهُم إلا واحداً منهم ، بخلاف قولِهِ: مَنْ شاءَ. لأنَّه وصفَهُ بصفةٍ عامةٍ

منْ شئت عتقه) فشاء عِتقَ الكل (كان له أن يعتقهم إلا واحداً منهم) عملاً بكلمة مِنْ التي هي للتبعيض.

بيانه:

أن تقول: إما أن يعتقهم واحداً بعد الآخر أو جملة. فإن اعتقهم واحداً بعد واحد عتقوا إلا الأخر ، وإن اعتقهم جملة عتقوا إلا واحداً منهم ويخيَّر المولى فيه ، وهذا عند أبي حنيفة رضي الله عنه كما قلنا.

وذهب الصاحبان أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إلى أنه له أن يعتقهم جميعاً.

حجة الإمام أبي حنيفة:

أن المولى جمع بين كلمة العموم وهي «مَنْ» وكلمة التبعيض وهي «مِنْ» فوجب العمل بحقيقتهما ما أمكن ، وبما أن العموم أصل في الموضوع وجب القول بالعموم إلا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض ، وذلك بأن ينقص عن الكل واحداً ليصير عاماً يتناوله الأكثر ويتحقق العمل بالتبعيض.

وقد ادخلت كلمة التبعيض على العبيد فوجب أن يعمل التبعيض فيه لا في غيره (بخلاف قوله: مَنْ شاء) من عبيدي عتقه فأعتقه فإنه وإن تناول البعض أيضاً لدخول حرف التبعيض عليه إلا أن البعض الداخل تحت الشرط نكرة فلا يعلم ما دخل تحت الشرط (لأنه وصفه بصفة عامة) وهي المشيئة.

فأسقَطَ الخصوصَ.

تـوضيحـه:

أن في الصلة معنى الصفة فتعم ضرورة عموم الصفة (فأسقط) الوصف بهذه الصفة (الخصوص) أي التبعيض ، فأما البعض في المتنازع فيه فلم يوصف بمثل هذه الصفة العامة إذ المشيئة فيه اسندت إلى المخاطب فيبقى معنى التبعيض معتبراً فيه صفة العموم فيتناول بعضاً عاماً فافترقا.

حجـة الصـاحبيـن:

أن كلمة مَنْ عامة ، وحرف مِنْ كما أنه يكون للتبعيض يكون لتمييز الجنس أي يكون للبيان قال تعالى: ﴿فَٱجۡتَنِبُواْ ٱلرِّجۡسَ مِنَ ٱلۡأَوۡثَٰنِ﴾[1] وههنا يراد بحرف مِنْ تمييز عبيده من غيرهم فيتناولهم جميعاً كما في قوله: «من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ، فشاؤوا جميعاً عتقوا جميعاً».

* * *

---

(١) سورة الحج آية/ ٣٠.

المبحث الرابع
إلى

و«إلى» لانتهاءِ الغايةِ.

المبحث الرابع
إلى

(و) أما (إلى) فهي في أصل الوضع (لانتهاء الغاية) أي للدلالة على أن ما بعدها نهاية حكم ما قبلها يقال: سرت من البصرة إلى الكوفة ، فالكوفة منقطع السير كما أن البصرة مبتدأه ، هذه هي حقيقتها في اللغة ، وهذا إذا كان صدر الكلام يحتمل الانتهاء كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[1] فإن فعل الصيام قابل للإمتداد ، وإن الليل يصلح غاية بجعل المتكلم ، وإن لم يحتمل الصدر الامتداد فإن أمكن تعليق الجار والمجرور بمتعلق يدل عليه المذكور تكون للتأجيل كقولك: بعت إلى شهر ، فإن صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء إلى الغاية ، لأن البيع عبارة عن إيجاب وقبول ، وهو لا يقبل الامتداد ، لكن يمكن تعليقه بمحذوف دل عليه الكلام فصار كقوله: بعت واجلت الثمن إلى شهر على أنه حال تصحيحاً للكلام ، لأن إعمال الكلام خير من الغائه ، وإن لم يمكن تعلقه بمحذوف دل عليه الكلام ولم يحتمل الصدر الانتهاء يحمل على التأخير أي تأخير صدر الكلام إن احتمله كقوله: أنت طالق إلى شهر ، فإن العلة

---

(١) سورة البقرة آية/ ١٨٧ .

وهي «أنت طالق» تثبت في الحال ، ويتأخر الحكم وهو إيقاع الطلاق بعد مضي شهر ، كالطلاق المضاف إلى زمان في قوله : أنت طالق غداً ، وهذا إذا لم تكن هناك نية التنجيز ، وإلا فإن وجدت يقع كما نوى.

ولقد قال الفقهاء بوقوع الطلاق في هذه المسألة بعد مضي شهر صرفاً للأجل إلى الايقاع ، وهذا إعمال الكلام ، وقد تقدم أن إعمال الكلام خير من اهماله. أو الغائه أما إذا نوى التنجيز فتطلق في الحال ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[1]: فإذا قال: أنت طالق إلى شهر ونوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو آخر كلامه ، لأنه نوى حقيقة كلامه فإن أراد أن يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لأنه مما لا يمتد ، فيقع الطلاق ويلغو التوقيت إن نوى التأخير يتأخر الوقوع إلى مضي الشهر لأنه نوى محتمل كلامه إذ الطلاق يقبل الاضافة كقوله: أنت طالق غداً ، وإلى تستعمل في التأخير كما تستعمل في التوقيت ، فصار تقدير كلامه: أنت طالق مؤخراً إلى شهر اهـ.

وذهب زفر رحمه الله إلى وقوعه في الحال ، لأن التأجيل والتوقيت صفة والطلاق لا يقبل الوصف فيلغو الوصف ويقع الطلاق ، وهذا إذا لم يكن له نية وهو رواية عن أبي يوسف رحمه الله [2]، ثم إن كلمة «إلى» كما أنها تدخل على الأزمنة وتسمى الغاية الزمانية يصح دخولها على الأمكنة وتسمى الغاية المكانية.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٣٣٢.

(٢) المرجع السابق.

. . . .

قال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾[1] ، فإذا دخلت في الأزمنة قد تكون للتوقيت وهو الأصل فيها ، وقد تكون للتأجيل والتأخير وهو على خلاف الأصل ، ومعنى التوقيت أن يكون الشيء ثابتاً في الحال ، وينتهي بالوقت المذكور ، ولولا الغاية لكان ثابتاً فيما وراءها أيضاً كقولك : اجرتك داري إلى سنة ، فإن ذكر السنة لتوقيت الإجارة إذ لولاها لكانت مؤبدة .

ومعنى التأخير والتأجيل أن لا يكون الشيء ثابتاً في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ، ولولا الغاية لكان ثابتاً في الحال أيضاً كالبيع إلى شهر ، فإنه لتأخير المطالبة إلى مضي الشهر ، ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال .

دخول الغاية في المغيا وعدمه

اختلف النحاة في أن المذكور بعد «إلى» هل يدخل فيما قبله أَوْ لا على أربعة مذاهب وإليك بيانها .

المذهب الأول : يدخل حكم الغاية تحت حكم المغيَّا إلا مجازاً .

المذهب الثاني : لا يدخل حكم الغاية تحت حكم المغيَّا إلا مجازاً .

المذهب الثالث : الاشتراك في الدخول وعدمه بطريق الحقيقة .

المذهب الرابع : يدخل حكم الغاية تحت حكم المغيَّا إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها وإلا فلا .

وذهب المحققون منهم إلى أنَّ «إلى» لا تدل على الدخول أو عدمه

---

(١) سورة الإسراء آية / ١/

. . . .

غاية ما في الباب أنها تفيد انتهاء الغاية فحسب ، أما الدخول أو عدمه فهو راجع إلى دليل خارجي عنها ، ولهذا قالوا في دخولها في قولك: قرأت الكتاب من أوله إلى آخره بخلاف قولك: قرأته إلى باب كذا.

وذهب عامة العلماء إلى أن الغاية إذا كانت قائمة بنفسها موجودة قبل التكلم لا بجعل المتكلم ، وغير مفتقرة في وجودها إلى المغيًّا لم تدخل تحت حكم المغيا ، لأنها إذا كان قائمة بنفسها لا يمكن أن يستتبعها المغيًّا كقولك: بعت من هذا البستان إلى هذا البستان ، أو لفلان عليَّ من هذا الحائط إلى هذا الحائط ، فإن الغايتين لا تدخلان في البيع والاقرار إلا إذا كان صدر الكلام واقعاً على المغيًّا والغاية جميعاً فحينئذ تدخل ، لأن صدر الكلام لما كان واقعاً على الجملة قبل ذكر الغاية وبعد ذكرها لا يتناول إلا البعض منها كان المقصود من ذكر الغاية اسقاط ما وراءها ضرورة ، والاسم يتناول موضع الغاية فبقي داخلاً تحت صدر الكلام لتناول الاسم إياه كالمرافق في الوضوء فإنها داخلة تحت الغَسل؛ لأنَّ المقصود من ذكر المرافق اسقاط ما وراءها ، إذ لولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة غسل كل اليد إلى الإبط ، ولهذا فهمت الصحابة من إطلاق الأيدي في التيمم الأيدي إلى الآباط . والله أعلم .

* * *

المبحث الخامس

في

وفي للظَّرفِ،

المبحث الخامس

في

(و) أما(في) فهي (للظرف) حقيقة ، أي لبيان أن ما بعدها ظرف لما قبلها ووعاء له ، وذلك بأن يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالاً مكانياً أو زمانياً.

أقسام الظرفية

تنقسم الظرفية إلى قسمين حقيقية ومجازية.

القسم الأول: الظرفية الحقيقية وهي على نوعين.

النوع الأول: الظرفية المكانية: كقولك: الماء في الكوز.

النوع الثاني: الظرفية الزماينة: كقولك الصوم في رمضان هذا أصل هذه الكلمة.

القسم الثاني: الظرفية الزمانية كقولك: الدار في يد زيد ، ثم إن العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي هو تمكن المالك من التصرف كتمكن الظرف من المظروف ، وكلمة «في» قد تكون ظاهرة

ويفـرَّقُ بينَ حذفِهِ واثباتِهِ، فقولُـهُ: إنْ صمتُ الدَّهْـرَ فكذا واقـعٌ على الأبد ، وفي الدَّهرِ ، على ساعـةٍ.

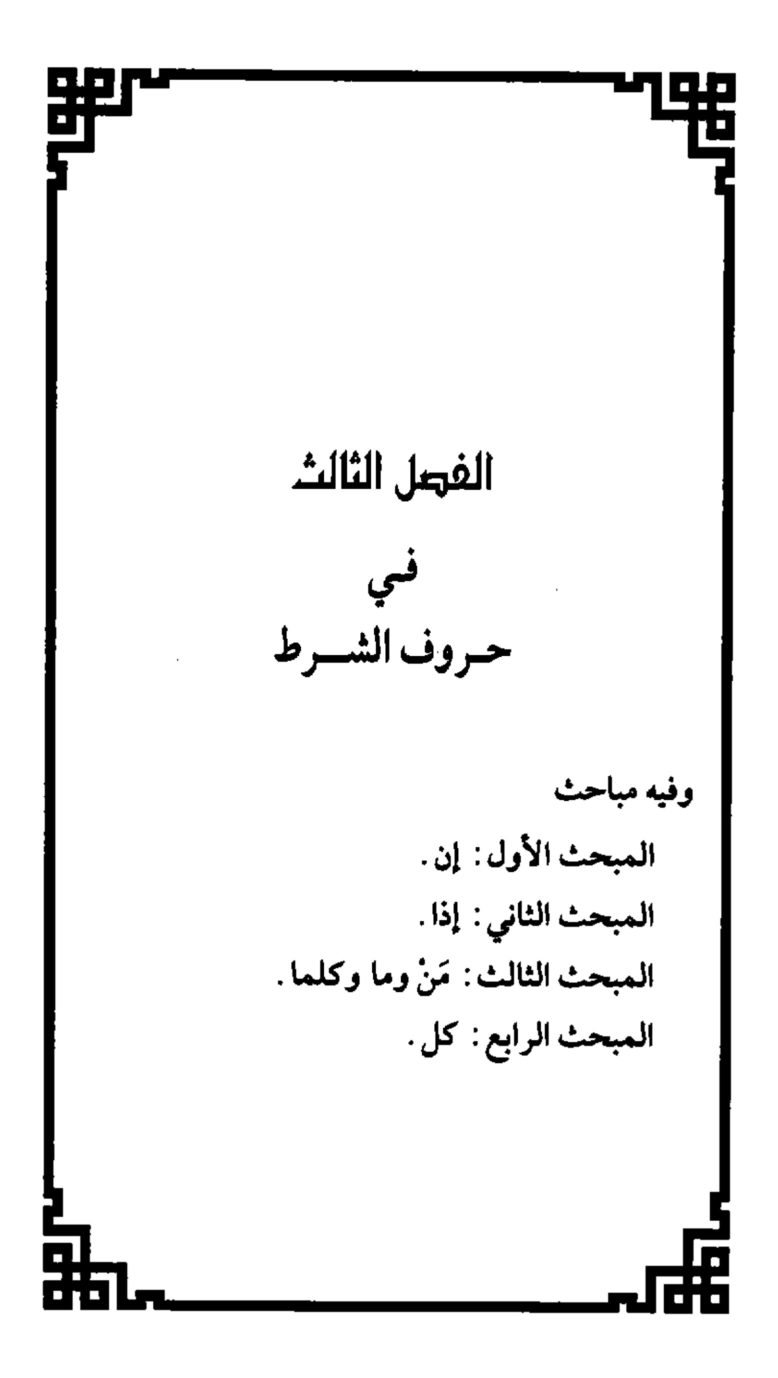
ويُستعارُ للمقارنـةِ في قولهِ: أنت طالقٌ في دخولكِ الـدَّار.

كقولك: صمت في الدهر ، وقد تكون مضمرة كقولك: صمت الدهر.
(ويفرَّق بين حذفه وإثباته ، فقوله: إن صمت الدهر فكذا) كان شرط الحنث صوم جميع العمر فهو (واقع على الأبد) ، لأن الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه إلا بدليل ، وفي قوله صمت (في الدهر) كان شرط الحنث صوم ساعة فيقع (على ساعة) معناه أن ينوى الصوم إلى الليل في وقته ثم يفطر بعد ذلك.

(ويستعار) لفظ «في» (للمقارنة) إن لم تصلح للظرف وذلك بأن تدخل على الأفعال ، فإن الفعل لا يصلح ظرفاً للطلاق ، لأنه عرض لا يبقى زمانين فتعذر العمل بحقيقة «في» فيجعل مستعارً لمعنى المقارنة ، لأن في الظرف معنى المقارنة ، إذ من قضيته الاحتواء على المظروف فيقارنه بجوانبه الأربعة، فصار بمعنى «مع» فيتعلق وجود الطلاق بوجودالدخول (في قوله: أنت طالق في دخول الدار) ، ويصير بمعنى الشرط لا شرطاً محضاً ، لأنه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده ، وفي الشرط المحض يقع بعد الدخول ضرورة تقدم الشرط على المشروط كما قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق.

هذا هو الفرق بين معنى الشرط والشرط المحض.

* * *



الفصل الثالث
في
حروف الشرط

وفيه مباحث

المبحث الأول: إن.

المبحث الثاني: إذا.

المبحث الثالث: مَنْ وما وكلما.

المبحث الرابع: كل.

المبحث الأول

إن

ومن ذلكَ حروفُ الشرطِ ، «إِنْ» هو الأصلُ في هذا البابِ.

المبحث الأول

إن

(ومن ذلك) أي من حروف المعاني (حروف الشرط) منها حرف (إن) و(هو الأصل في هذا الباب) لاختصاصه بمعنى الشرط دون ما سواه من الفاظ الشرط كما سيأتي.

اعلم أن كلمة «إن» وضعت للدلالة على أن ما بعدها يعد شرطاً ، ومعنى «إن» ربط أحد الجملتين بالأخرى على أن تكون الأولى شرطاً والثاينة جزاءً يتعلق حصول مضمونها على حصول مضمون الجملة الأخرى فقط من غير اعتبار ظرفية زمانية أو مكانية كقولك: إن تأتني أكرمك ، يتعلق الاتيان بالاكرام فحسب.

وتدخل «إن» على كل أمر معدوم ممكن الوجود ليس بمستحيل أو متحقق الوجود ، لأن «إن» للمنع أو الحمل ، ومنع الموجود والحمل عليه لا يتحقق ، لأنه متحقق الوجود إذن ينحصر دخول «إن»على أمر غير موجود لكنه قابل للوجود.

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله[1]: الشرط فعل منتظر في

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٣١.

المستقبل هو على خطر الوجود يقصد نفيه أو إثباته؟ ألا ترى أنه يستقيم أن تقول: إن زرتني أكرمتك، وإن أعطيتني كافأتك، ولا يستقيم أن تقول: إن جاء غداً أكرمتك، لأنه ليس في مجيء الغد معنى الخطر اهـ.

ولا يتعقب حرف «إن» اسم من الاسماء، لأن الأسماء بمعزل عن معنى الخطر ودخول حرف «إن» على الاسم في قوله تعالى: ﴿إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ﴾[2] من قبيل الإضمار على شرطية التفسير، أو من باب التقديم والتأخير أي إن هلك امرؤ، وإن خافت امرأة، وإنما خرجت الآيتان مخرج الاضمار أو التقديم والتأخير، لأن أهل اللغة مجمعون على الذي يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم.

أثر حرف «إن» في الأحكام الفقهية

اختلف العلماء في أثر هذا الحرف في الأحكام الفقهية على مذهبين.

المذهب الأول: ذهب الحنفية إلى أن أثره في منع العلة عن الحكم فيمنع العلة من انعقادها علة للحكم وهكذا إلى أن يبطل التعليق بوجود الشرط فيحنئذ يصير ما ليس بعلة علة.

المذهب الثاني: ذهب الشافعية إلى أن أثر هذا الحرف وهو «إن» أن يمنع الحكم عن العلة ولا يمنع العلة عن الانعقاد.

وبناءً على هذا قال الحنفية: إذا قال الرجل لامرأته: إن لم أطلقك فأنت طالق ثلاثاً، إنها لا تطلق حتى يموت الزوج فتطلق في آخر حياته،

---

(١) سورة النساء آية/ ١٧٦.
(٢) سورة النساء آية/ ١٢٨.

. . . .

لأنَّ العدم لا يثبت إلا بقرب موته ، وكذلك إذا ماتت المرأة طلقت ثلاثاً قبل موتها في أصح الروايتين ، كذا ذكره فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[1] .

وأصحهما هو رواية الظاهر ، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله[2] : وذكر في «النوادر» أنه لا يقع ، لأنها ما لم تمت ففعل التطليق فيتحقق من الزوج وإنما عجز بموتها ، فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب الزوج فإنه كما أشرف على الهلاك فقد وقع اليأس عن فعل التطليق .

وجه ظاهر الرواية :

أنَّ الايقاع من حكمه الوقوع ، وقد تحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها ، لأنه لا يعقبه الوقوع كما لو قال: أنت طالق مع موتك ، فيقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل ، ولا ميراث للزوج ، لأن الفرقة وقعت بينهما قبل موتها بايقاع الطلاق عليها كذا في المبسوط اهـ.

* * *

(١) انظر كشف أسرار البزدوي ٢/ ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي ٢/ ٣٦٣ نقلاً عن المبسوط.

المبحـث الثـانـي

إذا

و«إذا» تَصلُحُ للوقتِ والشرطِ على السَّواءِ عند نحاةِ الكوفةِ ، وهو قولُ أبي حنيفةَ رضي الله عنه ، وعند البصريين وهو قولهما في الوقتِ ويُجازىٰ بها من غيرِ سقوطِ الوقت عنها مثلُ «متىٰ» فإنها للوقتِ لا يَسقطُ عنها بحالٍ

المبحث الثـانـي

إذا

(و) كلمة (إذا: تصلح للوقت والشرط على السواء عند نحاة الكوفة) أي أن كلمة «إذا» مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فيجازى بها مرة ولا يجازى بها أخرى ، فإذا استعملت في أحد الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى «إن» ولا يجوز استعمالها في كلا المعنيين معاً كما في سائر الألفاظ المشتركة إذا استعملت في أحد معانيها لم يبق فيها دلالة على غيره بعد الاستعمـال ، قولاً بعدم عموم المشترك (وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه ، وعند البصريين: وهو قولهما). أي هو قول الصاحبين أبي يوسف ومحمد رحمهما الله هي موضوعة حقيقة (في الوقت) وتستعمـل في الشرط (ويجـازى بها من غير سقـوط) معنى (الوقت) عنهـا مثل «متـى» فإنهـا للوقـت لا يسقـط عنهـا) ذلـك (بحـال

والمجازاة بها لازم في غيرِ موضعِ الاستفهامِ وبإذا غيرُ لازمٍ بل هي في حيِّزِ الجوازِ.

والمجازاة بها) أي بمتىٰ (لازم في غير موضع الاستفهام ، وبإذا غير لازم بل هي في حيز الجواز).

ثمـرة الخـلاف:

تظهر ثمرة الخلاف: فيمن قال لامرأته: إذا لم اطلقك فأنت طالق ، ففي قول أبي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق حتى يموت أحدهما مثل قوله: إن لم اطلقك ، وقد مر بيانه وعند الصاحبين: يقع كما فرغ من اليمين مثل قوله: متى لم اطلقك ، لأن إذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف ، وهو للوقت المستقبل ، وقد استعملت للوقت خالصاً ، كذا ذكره فخر الإسلام البزدوي رحمه الله[1].

إذا عرفت هذا فاعلم أن «إذا» من الظروف اللازمة ظرفيتها ، وهو مضاف أبداً إلى جملة فعلية ، وفيه معنى المجازاة ، لأنه للاستقبال ، وفيه إبهام فناسب المجازاة ، إذ الشرط لا يكون إلا مستقبلاً مجهول الشأن لتردده بين أن يكون وبين أن لا يكون كما ذكرنا سابقاً في مبحث «إن» ولهذا اختص إذا بالجملة الفعلية وإنه قد يكون ظرفاً غير متضمن للشرط كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ﴾[2] أي وقت غشيانه على أنه بدل من الليل.

وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل: إذا خرجت خرجت. أي أخرج وقت خروجك ، تعليقاً لخروجك بخروجه

---

(١) انظر كشف أسرار البزدوي ٢/ ٣٦٥.
(٢) سورة الليل آية / ١.

بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط ، إلا أن النحاة لم يجزموا بها المضارع لفوات معنى الإبهام اللازم للشرط ، فإن قولك: آتيك إذا احمرت الشمس بمنزلة قولك: آتيك الوقت الذي تحمرُّ فيه الشمس ، ففيه تعيين وتخصيص ، بخلاف متى تخرج أخرج فإنه في معنى إن تخرج اليوم أخرج اليوم ، وإن تخرج غداً أخرج غداً ، فجزم الفعل بإذا لا يجوز إلا في ضرورة الشعر ، وأما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض.

وتدخل «إذا» لافادة الوقت الخالص على أمر كائن أي موجود في الحال مقطوع به أو منتظر الوقوع.

مثال الموجود في الحال: قول القائل[1]:

وإذا تكون كريهة أُدْعىٰ لها وإذا يُحاسُ الَحيْسُ يُدعى جُنَدبُ

مثال منتظر الوقوع: قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾[2] فإن ذلك سيوجد قطعاً.

* * *

(١) البيت لهُنَيّ بن أحمر الكناني وقيل لزراقة الباهلي ، والَحيْسُ الخلط ومنه سمي الحَيْس الأقط يخلط بالتمر والسمن ، قيل: الحَيْس هو التمر البرني والأقط. يدقان ويعجنان بالسمن عجناً شديداً حتى يندر النوى منه نواة نواة ثم يسوَّى كالثريد انظر لسان العرب ٢/ ١٠٦٩.

(٢) سورة التكوير آية/ ١.

المبـحث الثـالـث

«مَـنْ ومـا وكلمـــا»

ومَنْ ومَا وكُلَّما تدخلُ في هذا البابِ.

المبـحث الثـالـث

«مَـنْ ومَـا وكُـلَّمـا»

أ (ومَنْ وما وكلما تدخل في هذا الباب) أي في باب الشرط، أما«مَنْ وما» فلأنهما يصلحان للشرط، فإن كل واحد منهما لا يتناول عيناً.

بيـانـه:

انهما لما دخلا في العموم لابهامهما، والعموم في الشرط مقصود المتكلم، وتخصيص كل واحد من الأفراد بالذكر متعذر فأقيما مقام «إن» يقال: مَنْ يأتيني أكرمه، وما تصنع أصنع، قال تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾[2] إلى غير ذلك من الأمثلة.

و«مَنْ» يستعمل في ذوات من يعقل، و«ما» يستعمل في صفات من يعقل وذوات ما لا يعقل، فإذا قيل: مَنْ في الدار، قلت: زيد، وإذا قيل: ما في الدار قلت: فرس أو حمار، أو متاع، ولو قيل: ما زيد، قلت: عالم أو جاهل.

---

(١) سورة النحل آية/ ٩٧.

(٢) سورة البقرة آية/ ١١٠.

وأما «كلما» فإنها توجب عموم الأفعال ، قال تعالى: ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ﴾[1] ، وإنما قلنا: توجب عموم الأفعال ، لأن الفعل يتعقبها دون الاسم كما في «إن» يقال: كلما دخل ، وكلما خرج ، ولا يقال: كلما زيد وكلمة «ما» هذه من كلما للجزاء ضمت إليها كلمة «كل» فصارت أداة لتكرار الفعل ، ونصب «كل» على الظرف ، والعامل فيه الجواب فإذا قال: كلما تزوجت امرأة فهي طالق ، فتزوج امرأة مرتين حنث في كل مرة ، لأنها توجب عموم الأفعال كما ذكرنا.

بخلاف «كل» في قوله: كل امرأة اتزوجها فهي طالق ، فتزوج امرأة مرتين حيث لا يحنث في المرة الثانية ، لأن «كل» توجب عموم الأسماء دون الأفعال كما سيأتي في «كل».

* * *

(١) سورة النساء آية/ ٥٦.

المبحث الرابع

كل[1]

وفي «كل» معنى الشرط أيضاً من حيثُ إنَّ الاسمَ الذي يتعقَّبُها يُوصفُ بفعلٍ لا محالةَ ليتمَّ الكلامُ ، وهو يُوجبُ الإحاطةَ على سبيل الإفرادِ

المبحث الرابع

كلٌّ

(وفي) كلمة (كل: معنى الشرط أيضاً من حيث إن الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام) ، لأنه لابد للشرط من أن يكون متردداً وذلك في الأفعال دون الأسماء.

أعلم أن كلمة «كل» من الأسماء اللازمة الاضافة ، ولهذا لا تدخل إلا على الأسماء إذ الاضافة من خصائص الأسماء ، فإذا أضيفت إلى معرفة توجب إحاطة الأجزاء ، وإذا أضيفت إلى نكرة توجب إحاطة الأفراد ، وهو معنى قول المصنف رحمه الله (وهو يوجب الاحاطة على سبيل الافراد) أي إذا أضيفت إلى نكرة كما قلنا وبناءً عليه: يصح قول الرجل: كل التفاح حامض أي جميع أجزائه التي تؤكل ، ولا يصح قول الرجل: كل تفاح حامض لحلاوة بعضه فيكون في الأول صادقاً وفي الثاني كاذباً.

---

(١) كل: مأخوذ من الأكيل الذي هو محيط بجوانب الرأس ، فلذلك يوجب الإحاطة.

ومعنى الإفراد: أن يُعتبرَ كلُّ مسمىً بانفرادِهِ كأنْ ليسَ معهُ غيرهُ.

والله أعلمُ بالصوابِ، تمَّ الكتابُ.

فمعنى الاحاطة يستفاد من «كل» قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ﴾[1] (ومعنى الافراد) يستفاد من المضاف إليه إذ هو نكرة في موضع الاثبات وذلك بـ (أن يعتبر كل مسمىً بانفراده) في ثبوت الجزاء له(كأن ليس معه غيره).

فإذا قال الآمر: كل من دخل هذه الدار أولاً فله جائزة فدخل عشرة معاً يستحق كل واحد منهم الجائزة؛ لأن كلمة «كل» تتناول كل واحد منهم على سبيل الانفراد، فعند ذكره يجعل كل واحد من الداخلين كأن اللفظ يتناوله خاصة، وكأن ليس معه غيره.

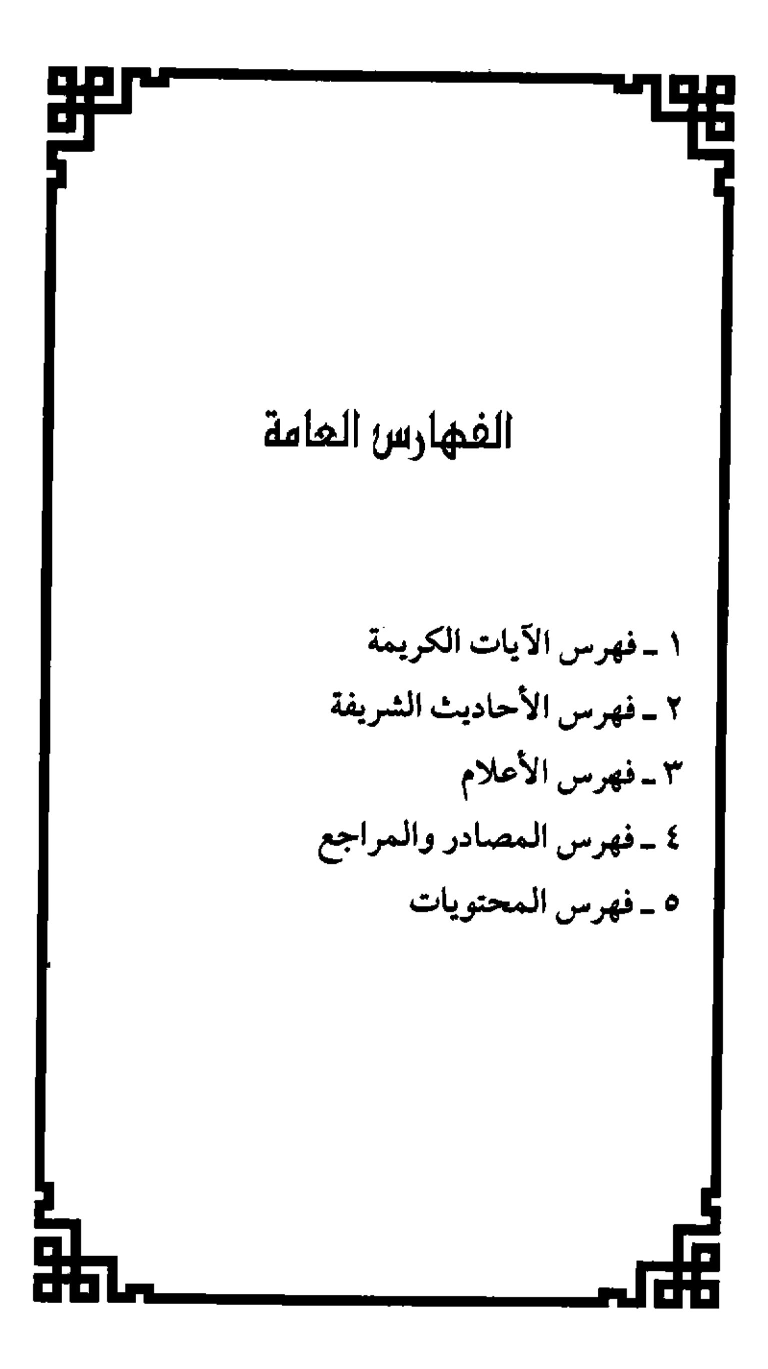
وإن دخلوا على التعاقب كانت الجائزة للأول خاصة؛ لأن من دخل بعد الأول ليس داخلاً أولاً لكونه مسبوقاً بالغير، ومعنى الأول هو السابق غير المسبوق. (والله أعلم بالصواب) وإليه المرجع والمآب (تم الكتاب) بعون الله الملك الوهاب.

* * *

الخاتمة

هذا آخر ما يسّره الله تعالى لي بفضله ومنّه وجوده وكرمه من الشرح والتعليق والكشف والإيضاح عن مشكلات ومعضلات هذا الكتاب المعروف بالمنتخب الحسامي الذي انتخبه سلطان الشريعة وبرهان الحقيقة الشيخ الأجل العلامة حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الأخسيكتي رحمه الله تعالى من كتب عدة معتبرة في أصول الحنفية، وأسأله تعالى أن يكون عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به طلبة العلم الشريف، وأن يكون لي ذريعة إلى النجاة يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم إنه خير مسؤول فنعم المولى ونعم النصير وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، واغفر لنا ولمشايخنا يا أرحم الراحمين آمين آمين آمين.

وقد وافق الفراغ من هذا الشرح يوم الأحد العاشر من شعبان سنة ١٤١٩هـ الموافق للتاسع والعشرين من تشرين الثاني سنة ١٩٩٨م والله الهادي إلى سبيل الرشاد.



الفهارس العامة

فهرس الآيات الكريمة

الواردة في الجزء الأول

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة التوبة

سورة الشعراء

سورة القصص

سورة العنكبوت

سورة لقمان

سورة السجدة

سورة الأحزاب

سورة سبأ

سور فاطر

سورة صٓ

سورة الزمر

سورة الشورىٰ

سورة الأحقاف

سورة محمد

سورة الممتحنة

سورة الجمعة

سورة الطلاق

سورة التحريم

سورة الملك

سورة القلم

سورة الجن

فهرس الآيات الكريمة

الواردة في الجزء الثاني

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة التوبة

سورة النحل

سورة الإسراء

سورة مريم

سورة الحج

سورة غافر

سورة الحجرات

سورة الحشر

سورة الممتحنة

سورة المنافقون

سورة التغابن

سورة الملك

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

الواردة في الجزء الأول

«آ»

«خ»

«د - ذ - ر»

«ز - س»

«ص»

«ط»

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة
الواردة في الجزء الثاني

« آ »

فهرس الأعلام

المترجم لهم في الجزء الأول والثاني

فهرس المصادر والمراجع

- **الأعلام**: للزركلي خير الدين.
  دار العلم للملايين ـ بيروت ط خامسة (١٩٨٠م).
- **أصول السرخسي**:
  تحقيق أبو الوفا الأفغاني دار المعرفة.
- **أصول الشاشي**: دار الكتاب العربي ١٩٨٢.
  أدب القاضي للخصاف.
- **الإصابة في تمييز الصحابة**: لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي.
  تحقيق علي محمد البجاوي دار إحياء التراث العربي. (١٣٢٨ هـ) صورة.
- **الإحكام في أصول الأحكام**: للآمدي
  دار الكتاب العربي (١٩٨٤م).
- **الأم**: للإمام الشافعي.
  دار المعرفة بيروت (١٩٧٣م).
- **الإبهاج في شرح المنهاج**: للسبكي.
  دار الكتب العلمية (١٩٨٤م).
- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**: للشوكاني.
- **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون**: للبغدادي إسماعيل بن محمد أمين دار الكتب العلمية ـ بيروت دار الفكر.

- **أحكام القرآن** : للجصاص الرازي .
دار الكتاب العربي - بيروت .
- **الأشباه والنظائر** : للسيوطي .
تحقيق : محمد المعتصم بالله البغدادي دار الكتاب العربي ١٩٨٧ .
- **البحر المحيط** : للزركشي .
دار الكتبي - مصر (١٩٩٤م) .
- **بدائع الصنائع** : للكاساني .
دار الكتاب العربي(١٩٨٢م) .
- **البرهان في أصول الفقه** : للجويني إمام الحرمين .
ط : وزارة الشؤون والأوقاف - قطر .
- **تاج التراجم** : لابن قطلو بغا الحنفي .
دار القلم - (١٩٩٢م) .
- **التوضيح** : لصدر الشريعة عبيد الله المحبوبي .
محمد علي صبيح وأولاده بمصر .
- **التعريفات** : للجرجاني .
دار الكتاب العربي (١٩٩٢م) .
- **التلويح على التوضيح** : لسعد الدين التفتازاني .
محمد علي صبيح وأولاده بمصر .
- **التحقيق** : لعبد العزيز البخاري .
ط . الهند .
- **التاج الجامع للأصول من أحاديث الرسول** :
دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير** : دار المعرفة - بيروت .
- **تقويم الأدلة** : للقاضي أبو زيد الدبوسي .

- **تيسر التحرير** : لابن أمير الحاج .
  دار الفكر .
- **التقرير والتحبير شرح التيسير** : للكمال بن الهمام ـ لابن أمير الحاج .
  دار الكتب العلمية ـ بيروت .
- **تاريخ بغداد** : للخطيب البغدادي .
  دار الكتاب العربي ـ بيروت .
- **تذكرة الحفاظ** : للذهبي .
  دار إحياء التراث العربي ـ بيروت .
- **تفسير ابن كثير** : لأبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي .
  دار إحياء التراث العربي (١٩٦٩م) .
- **التلخيص في أصول الفقه** : لإمام الحرمين الجويني .
  تحقيق دار البشائر الإسلامية ـ بيروت .
- **الجواهر المضيئة في تراجم الحنفية** :
- **جامع الأصول في أحاديث الرسول** : لابن الأثير . دار الفكر ـ بيروت (١٩٨٣م) .
- **جامع البيان في تأويل القرآن** : للطبري .
  دار المعرفة ١٩٨٠ .
- **الجامع لأحكام القرآن** : للقرطبي .
  دار الكتاب العربي (١٩٦٧م) .
- **جامع المسانيد** : لأبي مؤيد محمد الخوارزمي .
  دار الكتب العلمية ـ بيروت .
- **الجامع الكبير** : للإمام محمد بن الحسن الشيباني
  دار إحياء التراث العربي (١٣٩٩ هـ) .
- **جامع بيان العلم وفضله** : لابن عبد البر .
- **حاشية نسمات الأسحار على إفاضة الأنوار** :

ـ **حاشية البناني على جمع الجوامع :**
دار الكتب العلمية .
ـ **حاشية رد المحتار على الدر المختار :**
ـ **حاشية عبد العزيز البخاري على كشف أسرار البزدوي :** تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي دار الكتاب العربي (١٩٨٧م) .
ـ **حلية الأولياء :** للأصفهاني أبي نعيم .
دار الكتاب العربي ـ بيروت .
ـ **الدراية في تخريج أحاديث الهداية :** لابن حجر العسقلاني .
دار المعرفة ـ بيروت .
ـ **دلائل النبوة :** للبيهقي .
ـ **الدر المنثور في التفسير المأثور :**
ـ **الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة :** للسيوطي .
المكتب الإسلامي (١٩٨٤م) .
ـ **ديوان أبي العتاهية :**
ـ **ديوان أمرؤ القيس :**
تحقيق حسن السندوبي القاهرة (١٩٥٣م) .
ـ **الرسالة :** للإمام الشافعي .
تحقيق أحمد شاكر ط : البابي الحلبي بمصر (١٩٤٠م) .
ـ **روضة الناظر وجنة المناظر :** لابن قدامة .
دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ (١٩٨١م) .
ـ **سنن أبي داود سليمان بن الأشعث :**
دار الجيل (١٩٨٨م) .
ـ **سنن النسائي :** لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب .
ـ **سنن الترمذي :** لأبي عيسىٰ محمد بن عيسىٰ بن سورة .
تحقيق أحمد شاكر دار إحياء التراث العربي ـ بيروت .

- **سنن ابن ماجه**: لأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني.
  تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي (١٩٧٥م).
- **السنن الكبرىٰ**: للبيهقي أبي بكر محمد بن الحسين.
- **سنن الدارقطني**:
  دار المحاسن للطباعة ـ القاهرة.
- **السيرة النبوية**: لابن هشام المعافري تحقيق مصطفىٰ السقا.
  دار القلم ـ بيروت.
- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: للحنبلي عبد الحي بن العماد
  دار الأفاق ـ بيروت.
- **شرح مختصر المنتهىٰ**: لابن الحاجب.
  البابي الحلبي ـ مصر.
- **شرح الكوكب المنير**:
- **شروح المنار وحواشيه**: لابن الملك.
- **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول**: للقرافي.
  دار الفكر (١٩٧٣م).
- **صحيح البخاري**: لمحمد بن إسماعيل البخاري.
  دار الجيل ـ بيروت.
- **صحيح مسلم**: لمسلم بن الحجاج القشيري.
  تحقيق فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
- **صحيح ابن حبان**:
  مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ.
- **صحيح ابن خزيمة**:
  المكتب الإسلامي ـ بيروت.
- **صفة الصفوة**: لابن الجوزي أبي الفرج جمال الدين.
- **الطبقات الكبرىٰ**: لمحمد بن سعد.
  دار صادر بيروت (١٣٨٠ هـ ـ ١٩٦٠م).

ـ **عقد الجيد**: للدهلوي.
ـ **الفوائد البهية**: للكنوي.
دار المعرفة ـ بيروت.
ـ **فيض القدير شرح الجامع الصغير**: للمناوي محمد عبد الرؤوف.
مطبعة مصطفىٰ محمد ـ القاهرة. ط: أولىٰ (١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٨م).
ـ **الفتح الكبير في ضم الزيادة إلىٰ الجامع الصغير**: للسيوطي تحقيق النبهاني دار الكتاب العربي. بيروت.
ـ **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**:
ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: لابن حجر العسقلاني أبي الفضل أحمد بن علي.
ـ **الفصول**: للرازي الجصاص.
ـ **قواطع الأدلة**: في علم الأصول: للسمعاني ط. مؤسسة الرسالة بيروت.
ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**: لحاجي خليفة مصطفىٰ ابن عبد الله المعروف بكاتب حلبي قدَّم له شهاب الدين النجفي المرعشلي دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
ـ **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**: للنسفي.
دار الكتب العلمية ـ بيروت.
ـ **كشف الخفاء ومزيل الألباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**:
للعجلوني إسماعيل بن محمد الجراح.
مؤسسة الرسالة (١٩٧٩م).
ـ **الكفاية في علم الرواية**: للخطيب البغدادي. أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت.
ـ حيدر ـ آباد (١٣٥٧ هـ).
ـ **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**: للبرهان فوري علاء الدين بن علي المتقي بن حسام الدين الهندي مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

- **لسان العرب**: لابن منظور أبي الفضل محمد بن مكرم.
دار المعارف - مصر.
- **اللُّمع في أصول الفقه**: للشيرازي أبي إسحاق.
دار الكلم الطيب - بيروت - ١٩٩٥.
- **مراصد الإطلاع**:
- **معجم البلدان**: للحموي أبي عبد الله الرومي البغدادي. دار صادر - بيروت.
- **معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية**: لعمر رضا كحالة. دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- **المستصفى من علم الأصول**: لأبي حامد الغزالي. دار صادر - بيروت.
- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**:
المكتب الإسلامي - بيروت.
- **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**: للفيومي أحمد بن محمد بن علي المقري.
المكتبة العلمية - بيروت.
- **الملل والنحل**: للشهر ستاني محمد بن عبد الكريم بن أحمد تحقيق محمد سيد كيلاني دار المعرفة (١٩٨٣م).
- **المستدرك على الصحيحين**: للنيسابوري أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم دار الكتاب العربي - بير وت.
- **الموطأ**: للإمام مالك بن أنس.
- **معالم السنن**:
- **المعجم الكبير**: للطبراني سليمان بن أحمد.
تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي.
- **المعجم الأوسط**: للطبراني سليمان بن أحمد دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط ثانية (١٤٠٦ هـ-١٩٨٦م).

- **المعجم الصغير** : للطبراني سليمان بن أحمد .
- **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** : للهيثمي نور الدين علي بن أبي بكر .
- **المحصول من علم الأصول**: للرازي . تحقيق فياض جابر العلواني، مؤسسة الرسالة بيروت .
- **الموافقات** : للشاطبي .
دار المعرفة (١٩٩٤م) .
- **مصنف عبد الرزاق** : لابن الهمام الصنعاني .
تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي المجلس العلمي (١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠م) .
- **المحدِّث الفاضل** : للرامهرمزي .
- **المعتمد في أصول الفقه** : لأبي الحسين البصري المعتزلي . دار الكتب العلمية - بيروت - (١٩٨٣م) .
- **المغرب في ترتيب المعرب** :
- **المختصر في علم رجال الأثر** :
- **موارد الظمآن** : للحافظ الهيثمي .
دار الكتب العلمية - بيروت .
- **مسند الطيالسي** : سليمان بن داود بن الجارود . حيدر أباد الهند - تصوير دار المعرفة بيروت .
- **مسند البزار** :
- **مسند أبي يعلىٰ الموصلي** : لأحمد بن علي بن المثنىٰ .
تحقيق : حسين سليم أسد دار المأمون للتراث بيروت ط : أولىٰ (١٤٠٤ هـ - ١٩٨٥م) .
- **مختار الصحاح** : للرازي محمد بن أبي بكر .
- **معرفة علوم الحديث** :
- **المنخول** : للغزالي .

ـ **ميزان الإعتدال في نقد الرجال** : للذهبي .
ـ **نيل الأوطار** : للشوكاني .
دار الجيل (١٩٧٣م) .
ـ **نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية** : للزيلعي دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ١٩٨٧م .
ـ **الهداية** : للمرغيناني .
المكتبة الإسلامية ـ بيروت .
ـ **الوجيز** : للغزالي دار المعرفة (١٩٧٩م) .

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة